

Ihminen, mikä ja kuka olet?

Ihminen, mikä ja kuka olet?
Filosofisia polkuja kasvatukseen,
kasvuun ja olemiseen

toimittanut Matti Itkonen

Sähköinen julkaisu
ISBN 951-44-5470-7

Copyright © 2001 Tampere University Press

MYYNТИ
TAJU Tampereen yliopiston julkaisujen myynti
PL 617, 33101 Tampere
puhelin (03) 215 6055
faksi (03) 215 7685
e-mail: taju@uta.fi
<http://granum.uta.fi>

Kansi
Jarkko Lindqvist

Taitto
Terhi Malmi

ISBN 951-44-5041-8

Tampereen Yliopistopaino Oy
Tampere 2001

Sisältö

Saatesanat	7
KASVATTAA	
Juha Varto	9
Mihin lasta kasvatetaan?	
Jan Bengtsson	26
Tilan hahmottaminen ja ajansäätely luokahuoneessa	
Pentti Moilanen	34
Avoin dialogi ja kasvattajan vallan pakko	
Pekka Elo & Juha Savolainen	53
Filosofiaa sivistisyhteiskunnassa	
KASVAA	
Matti Itkonen	81
Aikapoika. Fenomenologis-kriittinen itsekasvatusmatka yhteen nuoruusepookkiin	
Timo Laine	119
Kasvatustilanteen kaksisuuntaisuudesta	
Jaana Parviainen	143
Noema, noesis ja taidekriittikki	
Juhani Peltonen	164
Käsityökasvatus Suomessa: historiaa ja filosofismetodista kehittelyä	
Vesa Heikkinen	189
Matkailu-, majoitus- ja ravitsemisalan esimiehet ikuisella matkalla kohti asiantuntijuutta	
OLLA	
Matti Itkonen	207
Olinpa kerran. Filosofinen matka mielikielikuviin	
Gary Backhaus	266
Varhemman itsen jälleenelotus	

Alberto J. L. Carillo Canán	299
World and Ontological Predicate	
Seppo Sajama	314
Vastuun alkuperäinen konkreettinen merkitys	
Kirjoittajat	330

Saatesanat

Eletty aika, eletty tila, eletty keho ja eletty toinen – niissäkö on vastaus koko ihmisyyteen, ihmisenä maailman asumiseen? Ensin synnymme, sitten kuolemme; mitä niiden välissä oikein on? Joku tai jokin kasvattaa meitä. Ehkä kasvamme myös itse. Jätämme jälkemme alustaan, oman kulkureittimme, eksistomispolkumme. Vasta kuolema muuttaa elämämme kohtaloksi – silti olimme. Muistoissa olemme yhä.

Arvoisa lukija, kanssakokija, käsissäsi on teos, joka puhuu olemisesta hyvin moniäänisesti. Tuossa polyfonisuudessa kaikuvat filosofien sanat, jotka pysäyttävät kaikkein kyynisimmänkin epäilijän. On pakko kuunnella, ottaa kantaa, kiihtyä, väittää vastaanakin. Hyvä niin, koska ainoastaan hiljaisuudessa asuu tekstin kuolema, tietentahtoinen sanamana. Sinne kielikalmo maatuu.

Jyväskylässä, lokakuisen illan jo pimetessä, tuoreen vuosituhannen ryhtymiskohdassa

Matti Itkonen

KASVATTAA

Mihin lasta kasvatetaan? –Juha Varto–

Lähtökohta

Moderni ja postmoderni ihminen pitää kammottavana tapaa, jolla Platon antoi selvän päämäärän lapsen kasvattamiselle. Platonin ajatus mallivaltiosta sisälsi tietoisien kasvatusihanteiden, jotka perustui valtion toteuttamaan hyvään. Kun valtion päämäärä, rakenne ja ihanteellinen toteutus oli selvitetty, lapsen kasvattaminen näitä toimeenpanemaan oli johdonmukainen seuraus. Platon ymmärsi hyvin, kuinka tärkeää on aloittaa demokratian, yhteisen hyvän ja altruismin kasvattaminen alusta alkaen; vain lapsesta kasvattaen valtion vaatimat hyveet toteutuvat ilman hypokrisiaa.

Kun Karl Popper hätääntyneessä kirjassaan *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset* näki Platonissa avoimen yhteiskunnan vihollisen, hän näki sekä oikein että väärin: Platonin mallivaltio ei ollut nykyisessä mielessä avoin, koska se oli ihannevaltio, siis valmiiksi jo paras mahdollinen; toisaalta kyseessä oli tavanomainen ajatusolio, jonka kuka tahansa voi ajatella myös toisin ilman, että on velvollinen Platonin tavoin perustelemaan ajatteluaan.

Saman ovat ymmärtäneet myös monet, hyvinkin erilaista valtioihannetta ajaneet johtajat ja ajattelijat. Sosialistisen ihmisen toteuttaminen oli aloitettava varhaiskasvatuksesta ja koulusta, samoin uuden saksalaisen kasvattaminen 1930-luvulla. Kun tieteellinen maailmankatsomus löi lopulta itsensä läpi toisen maailmansodan jälkeen, kaikkialla länsimaissa pyrittiin toteuttamaan tätä ideologi-

aa: varhaiskasvatuksessa kasvatustiede ja -psykologia saivat normatiivisen jalansijan, kouluopetuksessa myös ajatus tieteelliseen tietoon perustuvista opetussisällöistä tuli korostuneeksi. Ajateltiin, että näin voitetaan se ideologinen hauraus, joka näytti riivaavan Eurooppaa ja jonka syyksi oli pantu fasismin ja kommunismin läpilyönti keskellä Goethen, Tsehovin ja Cervantesin kulttuuria.

Kasvatuksesta kirjoittavat olivat jo aiemmin nähneet tämän vaaran. Sodan jälkeen tilanne oli ilmeinen ja kaikkien oivallettavissa. Esimerkiksi J. A. Hollo pitää ratkaisevan tärkeänä, että kasvatuksen periaatteita valittaessa lähtökohta ei saa olla itse kasvattamisen ulkopuolella. Hollo sanoo, että kasvatusta on kiinteästi kiinni siinä todellisuudessa, jossa se tapahtuu, nimittäin kasvattamistodellisuudessa, ja niinpä juuri tämä todellisuus on otettava huomioon.

Tämä uusi tilanne on paljastunut monin tavoin ongelmalliseksi. Kasvatusfilosofia ja kasvatustiede ovat etääntyneet ohjelmallisen kauas toisistaan, jopa niin, että jos kasvatustieteilijä sanoo jonkin asian kuuluvan kasvatusfilosofiaan, tarkoittaa tämä, ettei asia kuulu hänen alaansa. Kasvatuksen klassikot – meillä lähinnä Rousseau ja Hollo – ovat jääneet huomiotta pohdittaessa kasvatuksen sisältöjä ja päämääriä. Kun tämän yhdistää tilanteeseen, jossa ei ole yhteisesti jaettua käsitystä valtion tai yhteiskunnan päämäärästä tai tehtävästä, kasvatuksen syy ja päämäärät jäävät koko lailla irrallisiksi. Kasvatus on joka tapauksessa valtion (tai yhteiskunnan) valvonnassa lainsäädännön, opastuksen, rahallisten tukien ja koulutuksen kautta. Tämä valvonta kutistuu kontrolliksi, mikäli valtiolla (tai yhteiskunnalla) ei ole ääneen lausuttua syytä valvoa tai ohjailla kasvatusta johonkin valittuun suuntaan.

Tilannetta on mahdollista selittää sanomalla, että kasvatuksessa on siirrytty valtiokeskeisyydestä kohti yksilön toteutumisen päämäärää. Tämä sopii hyvin modernin ja sen jälkijonon maailmaan, jossa ainakin valtio on menettänyt merkitystään (tai merkityksensä) suunnannäyttäjänä tai päämäärien asettajana. Yhteiskunta toisaalta ei ole muotoutunut sillä tavalla tunnistettavaksi kansallisyhteiskunnaksi, että se edustajiensa kautta pystyisi asettamaan päämääriä, jotka voisivat toimia kasvatuksen apuna; yhteiskunta on

odottamattomalla tavalla kadonnut pirstaleiseen oman edun tavoitteluun ja globaalien markkinavoimien esiinpurkautumiseen.

Vaikka samalla on ilmaantunut uudenlaista kiinnostusta ja huolta lasten ja nuorten maailmankuvan muotoutumisesta, näyttää kiinnostus liittyvän kasvatuksen ammattilaisten omaan vanhemmuuteen; vanhemmuus motivoi kasvattajaa pohtimaan näitä kysymyksiä arjen keskellä, kasvatustodellisuudessa, mutta yhtä ilmeistä on, että sekä kiinnostus että motiivi katoavat lasten kasvaessa. Ehkä juuri tämä on syynä julkisen kriittisen keskustelun vähäisyyteen. Myös alan asiantuntijat vetoavat usein argumenttiin ”myös omat lapseni”, jolloin he osoittavat ratkaisevan kyvyttömyytensä asettaa kasvatuskysymystä kriittisen ja yleisemmän pohdinnan kohteeksi.

Samalla yksilöllisyyden vaatimukset korostuvat. Kasvattaja ja kasvatettava ovat tilanteessa, jossa on vain vähän ulkoista tukea, yleistä periaatetta tai ideologiaa kasvattamisen ja kasvamisen avuksi. Vastuuseen asetettu yksilö joutuu toimimaan ikään kuin mitään yleistä ei edes olisi: yksilöllisyyttä korostetaan sentimentaalisuuteen asti aina niin kauan, kun näin valittu yksilöllisyys törmää muihin ihmisiin. Yhteisyyttä ja kommunikaatioyhteyttä on vaikea rakentaa ihmisyhteisössä, jollei kasvattamisessa ole näille ratkaisevan tärkeää paikkaa.

Kun yksilö on tullut asetetuksi – tahtoen tai tahtomattaan – päämäärien asettajaksi, ongelmaksi on noussut kyvyttömyys asettaa päämääriä. Taustalla on vanha asetelma: jos yksilö ei ole selvillä niistä mahdollisuuksista, joita yksilön toteutumisessa (yleisellä tasolla) voi olla, hänellä ei ole mitään mahdollisuuksia asettaa päämääriä muualle kuin jo näkyvään ja toteutuneeseen.

Kuvittelukykykään ei ole avuksi, mikäli ei ole sellaista keskusteluavaruutta, jossa yleensä voivat tulla esille ihmisenä olemisen moninaisuuden kaikki piirteet. Tällaista avaruutta voi luoda ainoastaan tuomalla itse kasvattamiseen kysymyksen yleisestä, yhteisestä ja jaettavissa olevasta. Mahdollisuudet on asetettava niin, että ne ymmärretään valittavissa oleviksi elämäntavoitteiksi, jotka aina sisältävät mahdollisuuden itseluotuun vaativampaan elämään. Jos tämä mahdollisuus puuttuu, kasvattaja ja kasvatettava eivät kumpikaan pysty kuvittelemaan muita mahdollisuuksia kuin ne, jotka tavanomaisimmalla tavalla ovat näkyvinä.

Tämä myös näkyy nykyisessä keskustelussa, jossa yksilöiden päämääränasettelut ovat osoittautuneet yhä ohenevammiksi: porvarillinen stabiliteetti, aineellinen hyvinvointi, rikastuminen ja urakehitys asetetaan yhä useammin päämääräksi. Nämä hyvinvointivaltion päämäärät olisivat ongelmattomat, mikäli niiden taustalla olisi jokin yleisemmin pohdittu käsitys ihmisestä.

Taustalla ei kuitenkaan ole mitään pohdittua käsitystä vaan julkisesti annettuun aineelliseen tavoitteeseen asettuva yhteiskuntarauhaa edistävä status quo. Tämäkään ei olisi ongelma, jollei meillä olisi jo kotona ja lähialueilla selvää näyttöä siitä, kuinka näin etabloitu yksilöiden tavoitteenasettelu sisältää arvaamattoman puolustuskanalle asettumisen heti, kun mikään toisenlainen näyttää uhkaavan pysyvyyttä. Muukalaisviha, suvaitsemattomuus, yleinen altruismin puute, kyvyttömyys ajatella elämää toisin ovat näin saavutetun pysyvyyden kolikon toinen puoli.

Tämän vuoksi on edelleen pidettävä tärkeänä, että ymmärrämme, mihin olojen pysyvyys, aineelliset tavoitteet ja yksilön turvallisuus on perustettava, jotta emme lietsoisi esille ihmisessä ilmeisesti aina mahdollista pidäkkeetöntä itsekkyyttä. Juuri itsekkyyden poistaminenhan oli myös Platonin kasvatusajatuksen pääponnin: valtio tarvitsee ihmisiä, jotka ymmärtävät kuuluvansa suurempaan kokonaisuuteen, joka ei ole luonnon tuote vaan yhteisen edun sanelema keskusteltavissa oleva hyvä.

Ongelma

Kasvatuksessa on aina taustalla jokin käsitys ihmisestä, yhtä lailla lapsesta kuin myös aikuisesta ja aikuisuudesta, johon lasta tavalla tai toisella ohjataan. Jollei tällaista käsitystä olisi, myös tavoitteellinen kasvatusta puuttuisi, vaikka varsinaisia päämääriä ei etsittäisikään.

Omassa perinteessämme tähän liittyy kaksi ongelmaa. Ensimmäinen ongelma koskee yleisesti ihmiskäsitystä, uskomuksiamme siitä, mitä ihminen on, kuinka ihminen on, miten ihminen voi tietää olemisestaan ja itsestään sekä lopulta mihin nähden näitä voi arvioida. Toinen ongelma koskee lapsuutta, sen luomista, sen tuot-

tamista ja uusintamista tiedossa ja käytännöissä sekä lopulta lapsen omaa olemassaoloa tietämisen ja kokemisen lähteenä. Näiden kahden ongelman suhde – mitä lapsi on suhteessa ihmisenä olemiseen – on vieläkin suurempi kysymys.

Ihmiskäsityksen nykyiset karikot

Käsitys ihmisestä ei ole tietoa sanan tavanomaisessa mielessä. Me emme voi tutkia empiirisesti ihmistä ja asettaa päämääräksi tavoittaa näin ihmiskäsitys, koska tutkimisen asettelut, lähtökohdat ja toiminta itsessään sisältävät aina jo jonkin käsityksen ihmisestä, käsityksen, jonka vaikutusta ei voi neutraloida lopputuloksesta. Ihmiskäsitys on aina filosofinen tulos, joko tietoisesta pohtimisesta ja keskustelusta, tai ajattelemattomuuden aikaansaama arvaamaton kooste.

Jokaisella tieteenalalla on tutkijalla jo annettuna jokin ihmiskäsitys, josta hän ponnistaa oman alansa tutkimusta: fysiologille on annettuna biologinen elollinen, sosiologille yhteisöllinen toimija. Tällaisia käsityksiä ei voi vaihtaa saattamatta samalla tutkimista mahdolltomaksi.

Myös jokaisella arjessa toimijalla on ihmiskäsitys. Vaikka ei olisikaan harjaantunut missään tieteessä tai yleensä teoreettisessa ajattelussa, olettaa joka tapauksessa ihmisen tietynlaiseksi. Tämä tulee esille esimerkiksi siinä, kuinka suhtautuu ihmisen sielullisen, henkisen, kehollisen tai yhteisöllisen suhteeseen omassa itsessä ja toisissa ihmisissä. Meillä on aina joukko peruskomuksia, jotka ovat peräisin mikä mistäkin, usein melko kaoottisena kokonaisuutena. Mutta tällaisenaakin ne muodostavat ihmiskäsitystä, joka ohjaa ratkaisujamme ja tekojamme eräänlaisena pinnanalaisena vaikuttajana.

Ihmiskäsityksen rinnalla ajattelussamme vaikuttavat ihmiskuvat, jotka perustuvat empiiristen tieteiden luomaan tietoaineeseen. Lauri Rauhala on tehnyt tämän perustavan erottelun, jonka avulla voimme ymmärtää eron, joka on filosofisen ja empiirisen lähestymistavan välillä. Ihmiskäsitys on perustavanlaatuinen toimintaa ja ajattelemista johdettava uskomusten kokonaisuus, joka rakentuu onto-

logisista ja episteemisistä oletuksista, joita ei voi todistaa mutta joiden yhdistelmät saattavat olla enemmän tai vähemmän kohdallisia ja siten ehkä vakuuttavia ja ilmeisiä.

Tätä hämärtää nykyisin liikkeellä oleva runsas empiirinen tieto ihmisestä eri tieteanalojen tutkimusten tuloksena. Kullakin tieteenalalla on mahdollisuus muodostaa ihmiskuva, joka perustuu sekä empiirisiin tutkimusten tuloksiin että spekuloiuihin tämän tieteen otaksumiin. Näin on olemassa esimerkiksi biologian, psykologian, fysiikan, kasvatustieteen ja sosiologian ihmiskuvat, joilla on ohjaavaa ja kriittistä merkitystä näiden tieteenalojen sisällä.

Tällainen tieto ei kuitenkaan paljoakaan kosketa ihmiskäsitystä. Tätä on ilmeisen vaikea ymmärtää, koska esimerkiksi aivotutkijoiden huimat skenaariot ajattelemisen ja fysiologisten tutkimusten yhteydestä tekevät kaikkensa osoittaakseen, että juuri empiirinen tutkimus kaiken aikaa joko laventaa käsitystämme ihmisestä tai vie pohjan pois aiemmilta otaksumilta, joilla ihmistä yritettiin määritellä. Tarkasteltujen tasojen ero ei aina ole selvä kaikille: usein ajatellaan, että kaikki, mitä päässä tapahtuu, on samaa. Alkeellinen oivallus aivotoimintojen fysiologisen laadun ja ajattelemisen käsitteellisen luonteen erosta on ollut kadoksissa jo lähes sata vuotta.

Monille on vaikeaa myöntää, että ihmisen tutkiminen ihmisolio tutkimuskohteena (reifioituna esineenä) on aina eri asia kuin ihmisen itsetutkiminen elämänsä keskellä. Jälkimmäinen näyttää sekä vanhanaikaiselta että vaikeasti operationaalistettavalta, kun sitä verrataan edellisen antamiin suoriin välineellisiin keinoihin vaikuttaa ihmiseen. Me todellakin olemme paossa ajattelemista ja etsimme ulkopuolista ratkaisijaa, jonkinlaista tohtori Caligarin ja Frankensteinin sukulaista.

Laadullisen erilaisuuden ymmärtäminen on vaikeampaa kuin uskotaankaan. Yleistämisperiaate on saanut aikaan, että olemme tottuneet ajattelemaan kaikkea saman mitan mukaan, lähinnä vain selityksen eleganttiuden tai vaikuttavan toiminnan löytämisen kriteereillä. Niinpä nykyisin on vaikea motivoida ihmisiä erottamaan erilaatuisten tarkastelutapojen tuottamia tuloksia.

Olemme valmiit ratkomaan monia ihmisenä olemisen ongelmia medisiinalla, vaikka saattaisimme ymmärtää, että ongelmien syyt

ovat ihmisen olemisessa, ihmisenä toteutumisen ehdoissa ja käytännöissä. Näin esimerkiksi serotoniinihoidot korvaavat monilla oman elämän ajattelemisen, työpaikan vaihtamisen, elämän muuttamisen, avioeron ja itsetuntemuksen. Yhtäkkiä katsellen tämä *prozac*-ilmiö on suuri helpotus sekä yksilölle että yhteisölle, koska se säästää pitkältä ja kiusalliselta, usein lopputulokseltaan arvaamatonta prosessilta. Toisaalta se myös pitää yllä usein tarpeettomia saavutettuja rakenteita, joiden reaktiivista ylläpitämistä tuskin koskaan voi pitää ihmisenä olemisen kannalta hyvänä.

Tämä asetelma empiiristen tieteiden aikaansaannosten ja ihmiskäsitysten välillä on useimmissa tapauksissa johtanut tilanteeseen, jossa empiiriset tieteet ovat ihmiskuvansa avulla voittaneet: empiirisesti asetettu on tullut normiksi, ja se on usein myös voitu operaationaalistaa tehokkaasti. Esimerkiksi terveys-propaganda on hyvä esimerkki tästä, serotoniinihoidot toinen.

Tällaiset voitot ovat johtaneet ihmiskäsitys-ongelman häviämiseen julkisesta keskustelusta. Aikuisten kohdalla tästä häviämisestä ei ehkä olekaan muuta haittaa kuin hyvinvointiin yleensä liittyvä tyhjyyden ja merkityksettömyyden kokemus, joka voidaan voittaa sekä kemikaaleilla että muilla ohjatuilla elämän merkityksellistäjillä, esimerkiksi sijoittamisella, matkailulla, elinikäisellä opiskelulla ja uusilla seksitavoilla.

Sen sijaan lasten kohdalla vaikutukset ovat kohtalokkaammat. Lapsuuden määrittelemineen on aikuisten vastuulla ja aikuiset toteuttavat lapsuuden diskursiivista tuottamista aina suhteessa omaan elämäänsä ja siihen liittyviin ideaaleihin. Kuvittelukyky ei yleensä riitä ylittämään näitä, mikäli julkisessa keskustelussa ei ole annettu välineitä niiden ylittämiseen. Niinpä lapsuus ihmiskuvien maailmassa on yhtä fragmentaarinen kuin ovat ihmiskuvatkin suhteessa toisiinsa.

Lapsuuden loppu

Philippe Arias on käsitellyt lapsuuden historiassaan kysymystä, kuinka lapsuus eri aikoina on rakennettu niistä asioista, joita ihmisellä

on ollut käytettävissään ihmisyydestä, aikuisuudesta, ihmisen elinkaaresta, suhteesta luontoon ja kulttuuriympäristöön sekä moraalisiin uskomuksiin. Mitään erityistä juonta lapsuuden diskurssista ei voi löytää, mutta Ariasin kuvauksista näkee, kuinka julkinen teko-pyhyys on useimmiten elänyt rehevimmillään juuri lapsuutta koskevissa otaksumissa.

Lapset ovat herättäneet uskomuksia, joissa irrationaalisuus, villiys, luonnonläheisyys ja epäluotettavuus ovat olleet pääkuvaajia. Lapset ovat synnyttäneet toiveita, joissa aikuisten tulevaisuuskuva on asetettu epäreaalilla tavalla: lapsissa on nähty mahdollisuus ylittää ne pidäkkeet, jotka biologisesti ja kulttuurisesti ovat estäneet aikuisia saavuttamasta haaveitaan. Lasten kasvattaminen, kurittaminen ja indoktrinoiminen on katsottu tärkeäksi joko yhteisön stabiliteetin säilyttämisen vuoksi, muutosta vastaan, tai yhteisön elämän merkityksellisyyden kohentamiseksi.

Onkin kuvaavaa, että varsinkin 1900-luvulla on korostetusti tul-lut esille, kuinka lapsi (tai lapsuus) on merkityksellistä yhteisön elämän niissä kohdissa, joissa muut merkitykset alkavat joko kuihtua tai ihmiset eivät saa niistä kiinni (esimerkiksi katastrofien, sotien tai kulutuksellisuuden syödessä muut merkitykset). Merkitys heite-tään eteen, kohti sellaista, mitä ei ole ja mistä ei voi tietää, tuleeko sitä, tai ainakaan tietää, missä muodossa se tulee.

Tämä on jyrkkä vastakohta filosofien käsitykselle merkityksellis-täjästä, esimerkiksi Karl Jaspersin ajatukselle ihmiselämän välttä-mättömästä kariutumisesta, Martin Heideggerin ajatukselle elämi-sestä kohti kuolemaa tai Jean-Paul Sartren ajatukselle maailmaan heitetystä ihmisestä, joka itse rakentaa merkityksensä. Lapsuus on eräänlainen sentimentaalinen, pikkuporvarillinen vastine näille vah-vojen ihmiskäsitysten ajatuksille merkityksellistäjästä.

Ajatuksena saattaa olla, että lapsen ja lapsen luomaan tulevai-suuteen voi aikuinen vaikuttaa, muokata sitä, johdattaa sitä, kun taas eksistentiaaliset seikat ovat kohtalonomaisia ja aina vailla selvää henkilökohtaista vaikutusmahdollisuutta.

Sentimentalisuus on syvästi kristillinen piirre, tuntemusten elä-mä koetun elämän sijaan. Sentimentalisuus voimistui 1700-luvun liikkeiden mukana, ikään kuin erityistapauksena ihmiselle, joka oli

järkiolento mutta jonka järjetön jäännös – tunteet, lapsuus, vanhuus, hallitsematon aistisuus – oli sekin jotenkin käsitettävä. Eräänlainen ikuinen ylittämättömyys, pääsemättömyys ihmisen kahtalaisesta luonnosta ruokki pidäkkeetöntä sentimentaalisuutta.

Lapsi ei ole koskaan voinut itse määrätä asemaansa tässä tilanteessa, ei merkityksellistäjänä, ei tulevan lupauksena eikä sentimentaalisuuden kirvoittajana. Lasta on sumeilematta käytetty juuri näissä tehtävissä, ja niinpä lapsuus itsenäisenä aikana päättyi viimeistään 1900-luvun toisella vuosikymmenellä: lapsesta tuli aikuisten diskurssi, jossa itse ilmiöllä (yksittäisellä lapsella) ei ollut suurtakaan sainsijaa.

Tämä väite voi vaikuttaa oudolta, koska olemme oppineet, että aiempina vuosisatoina lapset otettiin joko kotieläinten kaltaisena luonnonvarana, pienikokoisina aikuisina tai ”puolihulluina, jotka jostakin syystä ovat keskuudessamme” (Pauline Reagan klassinen määritelmä lapsista). Mutta näissä kaikissa muodoissaan lapsella oli jokin erilaisuus, selvä omituisuus, omalaatuisuus, joka ei kadonnut aikuisten maailman sentimentteihin. Nyt sen sijaan elämme aikaa, jossa erilaisuus on määritelmänomaista, konstruktivistista, johdonmukaista ja myös tiettyä tarkoitusta varten muodostettua; lapsuus erona on lopussa, ja lapsuus on nyt tarkoitusta varten.

Tarkoitus on aikuisten maailman varmentaminen ja täydentäminen. Koska me emme keskustele yhdessä ihmiskäsityksestä, saatamme vain arvailla, mitä kaikkea tuo tarkoitus ajaa takaa ja tarvitsee.

Joitakin seikkoja tulee kuitenkin päivittäin esille.

Esimerkiksi lapsen älynlahjat, henkinen kehitys, sopeutumiskyky ja oppimisedellytykset on selvästi otettu tieteellisesti haltuun (esimerkiksi Piaget’n ja eräiden seuraajien teksteissä) tavalla, joka ei anna kovinkaan suurta liikkumatilaa: lapsessa on tällöin ensisijaisesti kyse tulemassa olevasta aikuisesta, jonka piirteitä mitataan suhteessa siihen, mitä niistä pitäisi tulla. Tämä ”pitäisi” ei ole määritellyt kuin summittaisesti, koska yhtenäinen käsitys aikuisen vastaavista kyvyistä puuttuu.

Toisaalta lapsesta on poissa piirteitä, joita aikuisessa on. Esimerkiksi seksuaalisuus on lapsesta puhuttaessa poissa oleva piirre, jopa siinä määrin, että ohjelmallisesti estetään lasta (aina noin 15 ikä-

vuoteen asti) ilmaisemasta seksuaalisuutta ja olemasta tekemisissä minkään seksuaalisuuteen liittyvän kanssa (esimerkiksi kirjallisuuden, kuvien, elokuvien kautta). Tätä perustellaan otaksumalla, että lapsi ei ole seksuaalinen ja että seksuaalisuuden ilmaiseminen tai esilläolo saattaa häiritä joko lapsuutta tai aikuiseksi kasvamista. Tästä vallitsee hyvin yhtenäinen tuntemus, vaikka kriittinen tutkimus tai pohdinta eivät tuekaan tällaista poissaoloa.

Philippe Arias kuvaa havainnollisesti, kuinka lapsen viattomuus konstruointiin käyttämällä apuna kaikkia mahdollisia välineitä: uskontoa, eläinkuntaa, liike-elämän vaatimuksia, järjen ja tunteen uudelleen havaittua ristiriitaa, heräävää ihmisten kesken tasa-arvon ideaa, joka vaati, että jokin ryhmä ihmisiä on aina asetettava – syyllä tai toisella – muiden alapuolelle. Lapset saivat toimia alapuolena ja siihen heidät saateltiin huolen, kasvatuksen ja uudenlaisen hyveellisyyttä esittävän hypokrisian keinoin; Rousseausa näkyy erinomaisesti, kuinka luonnollisuus, viattomuus ja pidättyvyys voivat toimia samassa käsityksessä.

Tämä perintö vaikuttaa yhä eikä sitä ole edes yritetty vakavasti ajatella uudelleen. Päin vastoin, 1900-luvulla juuri tämän ajattelun tueksi on nostettu sekä luonnontieteelliset että psykologiset perusteet, jotka on hyvin tarkoitushakuisesti tulkittu todistamaan lapsuuden eron olevan ”luonnossa”. Kun ihmiskäsitys on näin alistettu ”luonnolle”, on vain vähäisesti keinoja osoittaa, että lapsuudessa olisi kyse kulttuurisesti olennaisesta erosta.

Lapsuuden eron puuttuminen on lopettanut lapsuuden ja samalla asettanut tietenkin kyseenalaiseksi keskustelun lapsesta ihmisenä.

Lapsuuden tuottaminen

Lapsuus tuotetaan monilla eri tavoilla, joita kaikkia yhdistää valta yli sen eron, joka lapsessa voisi olla. Vallan kysymys ei ole kysymys kurista tai määräämisestä; vallassa on kyse tilanteesta, jossa lapsuuden ei itsessään uskota olevan merkityksellistä ja siis itsestään paljastuvaa, vaan oletetaan, että lapsuus vaatii säännellyn ja artikuloitua paljastamisen. Paljastamisen tärkeä osa on operationaalinen

hierarkia, jossa osoitetaan, kuinka vain tietyillä tavoilla on lupa paljastaa lapsuutta ja saattaa lapsuus toiminnan kohteeksi (esimerkiksi saattaa lapsi kasvattamisen ja kouluttamisen kohteeksi).

Lapsuuden tuottamiseen liittyy monia piirteitä: esimerkiksi lapsuuden ja epävalmiin suhteen kuvaaminen, lapsuuden epäjatkuvuuden oletaminen, lapsuuden operationaalinen haltuunotto ja tiettyjen kysymysten esiinnostaminen ”lapsuuden kysymyksinä” (esimerkiksi oppimisen, rajatun autonomian, kehityksen lineaarisuuden ongelmina). Tuottaminen tapahtuu yksinkertaisella tavalla: puheessa ja toiminnassa vakiintuu ”sopiviksi” tai ”oikeiksi” tapoja, joilla voimistetaan tiettyjä piirteitä arkisessa lapsuuden paljastamisessa ja samalla saatetaan pimentoon piirteitä, jotka eivät ole kuvattavissa näillä puheilla tai toimilla.

Keskeinen tuottamisen keino on myös yksinkertainen. 1900-luvulla vakiintui analogia kypsydestä, jota opittiin käyttämään vertailukäsitteenä haarukoitaessa eroa ihmisten välillä, joista toiset eivät hallinneet elämäänsä ja elivät kuvittelukykynsä vankeina (epäkypsät), ja toiset itsetietoisuutensa ja sisäisen kritiikkinsä kautta suhtautuivat itseensä ja elämäänsä ”realistisesti” (kypsät). Emerson, Mill, Freud ja Piaget vakiinnuttivat tämän keskustelun ja samalla tuottivat tehokkaimman lapsuuden tuottamisen tavan.

Tehokkaimmat tavat ovat yleensä irrationaalisia, niin tämäkin. Kypsyys on useissa lapsuutta koskevissa kysymyksissä ainut mittari, jota käytetään tunnistettaessa sitä eroa, joka lasten välillä on. Mittari kertoo kuitenkin aivan muusta kuin erosta lasten välillä: se kertoo kuvittelusta asteikosta, jolla lapsuus määritellään suhteessa oletettuun aikuisuuteen. Lapsuudella ei ole tässäkään mitään omaa sijaa.

Lapsuuden tuottamiseen osallistuvat kaikki, on heillä lapsia tai ei, ovat he lapsien kanssa tekemisissä tutkimuksellisesti, toiminnallisesti tai kirjoittaen. Kyseessä on generaattori, joka tuottaa ja uusintaa lapsuutta niin kauan, kunnes yhteisesti asetetaan kyseenalle generoinnin lähtökohdat.

Mihin lasta kasvatetaan?

Otsikon kysymys on hyvä keino asettua keskelle kyseenalaistamista. Koska meillä on vakiintuneet instituutiot kasvatuksessa ja koulutamisessa, on syytä olettaa, että ainakin jollakulla on käsitys siitä, mille perustuu lasten kasvattaminen ja juuri niin, kuin meillä tehdään, sekä kouluttaminen, ja juuri niin kuin se meillä tehdään. Mutta jos asiaa kysyy, hallintoviranomainen viittaa kasvatustieteilijään, joka vetoaa länsimaiseen käytäntöön, joka taas on monisyntyinen kooste vailla koherenssia instituutioiden tasolla.

Jos haluaa käydä läpi kasvatuksesta ja koulutuksesta käytyä julkista keskustelua, saa varautua vastaavanlaisiin kehiin, joista ei selviä, onko joku ajatellut ja selvittänyt syyt, ehkä perustanut ne hyvin artikuloidulle ihmiskäsitykselle ja osoittanut lapsuuden eron.

Onkin parasta olla realistisi ja lähteä siitä, että kukaan ei tiedä, miksi juuri näin.

Mutta käytäntö paljastaa jonkinlaisella ilmeisyydellään, mitä mahdollisia tavoitteita lapsen kasvattamisella on, vaikka päämääristä ei olisikaan mahdollista puhua. Juha Suoranta on kirjassaan *Kasvatuksellisesti näkeväksi* yrittänyt artikuloida käytännön paljastamia piirteitä ja ottanut esille koko sen keskustelun, jossa kasvattamista on hahmoteltu käytäntöjä varten. Keskustelussa on näkynyt kyllä tiettyjä tavoitteiden asettamisia, esimerkiksi ajatella lasta itsenäisenä, jatkuvasti ratkaisuja tekevänä olentona (Koski & Nummenmaa 1995) tai pohtia kasvattamista hyvän kannalta (Värri 1997).

Kun keskustelussa on etsitty toisaalta konnia ja toisaalta lasta, tulos on varsin köyhä: essentiaalinen lapsen ymmärtäminen tai uudenlaisen essentian määrittäminen (määrääminen) tuskin paljastavat paremmin itse ongelmaa. Suoranta hakee vakavasti julkista keskustelua, jotta tietäisimme edes, mistä puhumme.

Kysymys lapsuuden merkityksellistämisestä uudella tavalla on aina joka tapauksessa sidoksissa aikuisuuteen, siihen, mihin lapsen kasvattaminen joko todellisesti tai iskulauseenomaisesti tähtää. Juuri tämä kysymys jää aina kysymättä. Sen voisi muotoilla esimerkiksi kysymällä, olemmeko me niitä aikuisia, joiksi nykyisten ja tulevien lasten olisi kasvettava.

Ja jos emme, kuka on?

On tietenkin vaikea löytää esimerkkejä, jotka kelpaisivat edes kymmenelle. Todelliset esimerkit ovat todellisia ja vastaavat vain vaivoin niitä oletuksia, joita meillä on ihmisestä. Mutta toisaalta: lukiessaan lehdistä ihmisten pohdiskeluja lastensa tulevaisuudesta huomaa, että ulkoisesti menestyneet, julkisuudessa esillä olevat ihmiset ovat myös kasvattajien malleja. Vaikka olisikin pakko sanoa, että ”sama se, menestyykö taloudellisesti, kunhan on onnellinen”, onneen liitetään piirteitä, joita löydetään äkkirikastuneilta, misseiltä, kultamitalisteilta ja muilta tavanomaisten roolimallien kantajilta, joissa myös sosiaalisen sukupuolen mallit ovat tavanomaisimmillaan.

Tämä puhe kannattaa ottaa todesta, sillä mallit todellakin toimivat.

Tällä tavoin paljastuvat mallit osoittavat joka tapauksessa niitä suuntia, joihin päin selitystä voi ajaa silloinkin, kun todellisuus muuten näyttää liian avoimelta. Ei ehkä ole syytä vakavissaan pohtia, onko hyväksi, että julkiset viihteen mallit mallintavat kasvatus-ideaaleja, mutta sen sijaan kannattaa pohtia, mihin kasvattajan kysymyksiin nämä mallit ovat antavinaan vastauksia.

Kasvattamisen käytännöissä monet piirteet kerääntyvät tiettyjen keskustusten ympärille, joilla näyttää olevan enemmän vakuuttavuutta kuin toisilla. Tällaisia näyttävät olevan ainakin seuraavat piirteet: *emansipaatio, pedon hillitseminen, esikuvan seuraaminen, sosiaalistaminen ja riippuvaiseksi tekeminen*.

Selitämme kasvattamista useinkin hyvin sofistikoituilla perusteilla, mutta silti yllä mainitut syyt ovat taustalla. Emansipaatio tarkoittaa tällöin lapsen maailman avaamista johonkin uuteen päin, jonka uuden aikuiset valitsevat. Joka tapauksessa on kyse laventamisesta, avaamisesta tiettyyn tavoitteeseen päin, yleensä leimallisesti aikuisuuteen. Jopa lapsikeskeisessä emansipaatiossa, jossa pyritään ottamaan huomioon ”lapsen maailma”, emansipaatio tarkoittaa tavoitteellista aikuisuuteen tähtäämistä. Tämä näkyy kypsyysarvioissa ja vertailuissa, joita tehdään kasvatuksen vaikuttavuudesta: kasvatus, joka vähentää ei-aikuisuuden kaltaista tilaa, on parempaa kuin se, mikä säilyttää ei-aikuisuutta.

Yksi syy tähän yksinkertaiseen ajatukseen on välittömässä menneessä: lasten tapa kuolla ilman syytä ennen 1920-lukua. Kun lasta

emansipoinnissa vedetään pois lapsuudesta, häntä (sitä) vedetään myös pois mieltä vailla olevasta kuolemasta, joka uhkaa koko ajan nurkan takana.

Myös työvoimapolitiittiset syyt selittävät emansipaation ajatuksen. Kun alkava teollisuus ongelmallisti työvoimapolitiikkaa, lapset olivat ensimmäiset, joihin se vaikutti. He joutuivat laajoin joukoin työttömiksi ja alkoivat kuljeskella ympäriinsä harjoittaen muuten vakiintuvassa porvarillistuvassa Euroopassa epäsopevia ammatteja. Kun Englannissa ja Ranskassa opittiin vaatimaan merirosvoilun hillitsemistä, yhdeksi ratkaisuksi tarjottiin juuri koulua ja lasta emansipoivaa opetusta, joka pitäisi joutilaat lapset ja nuoret harjoittamasta ryöstelyä ja sodomiaa taloudellisesti vaurastuvilla rannoilla ja merillä.

Tähän liittyy myös suhde järjettömään, joka lapsessa näkyy selvemmin kuin aikuisessa, ainakin aikuisen silmin. Kun järjetön on totalisoimattomana näkyvillä, se on aivan muuta kuin järjestäytynyt järjetön, esimerkiksi sota tai alistaminen. Pedon hillitsemisen teema toistuu lapsia koskevissa muistioissa aina 1700-luvulle asti, jolloin alettiin kyseenalaistaa lapsen petomaisuus. Mutta itse teema jäi elämään tuhansissa kasvattajien kommentteissa ja on yhä näkyvillä puheissa, jotka koskevat ”kunnollista” lasten kasvatusta.

Petoa on hillitty monin eri tavoin: lyömällä, istuttamalla, paastolla, lääkkeillä, lobotomialla ja uhkailuilla. Pedon poismanaaminen on olennainen osa länsimaista kasvatusta. Tarkoituksena on ollut synnyttää pedoton olio, järjellinen, arvattavissa oleva, ennakoitava ja jo tiedetty. Tämä vahva kannanotto ihmiskäsityksen paljastamiseksi ei yleensä saa tarkkaa artikulaatiota, mutta sen sijaan on hyvinkin tarkoin kuvattu, kuinka pedon ja kesytetyn olion ero vaikuttaa kaikkien hyväksi. Faabelit, sadut, tarinat, kehityskertomukset – koko romaanin varhainen historia – on valjastettu tämän päämäärän havainnollistamiseen.

Näin myös esikuvia on luotu jo paljon ennen nykyistä viihdeteollisuutta. 1600-, 1700- ja 1800-luvun laaja esikuvateollisuus alkaen kristillisistä pääosin viihhteellisistä ja joistakin vakavammistakin päätyen seikkailija- ja roistoesikuviin, kurtisaaneihin ja val-lankumouksellisiin. Esikuvista on aina oltu eri mieltä, mutta niitä

on joka tapauksessa tuotettu liukuhihnalta juuri kasvatuksen tarpeisiin. Esikuvat osoittavat ihmiskäsitystä järkyttävän paljaasti: esimerkiksi itsensä isänmaansa puolesta antava sotilas osoittaa yhtä aikaa lapselle ja nuorelle sekä hänen kasvattajalleen universaalin idealin (isänmaa) ja sen toteutumisen välineen (nuori). Vain harvat esikuvat käsitelivät lasta ja nuorta (edes aikuista) muuna kuin välineenä, välineenä sellaista varten, mitä ei edes itse kokemisen kautta tunnettu (puhdas usko, kuningas, vapaus, isänmaa).

Tämän tuntemisen tarpeisiin kehittyi idea sosiaalistamisesta. Sitä edellyttivät sekä järki, järjellisyys että demokratian ajatuksen uudelleen syntyminen. Samoin kuin Platonin mallivaltiossa, myös 1800-luvun puolen välin jälkeen katsottin tiedettävän, miksi valtio on. Tai ainakaan ei esitetty kysymystä, miksi valtio on, koska oli niin monia juuri järjellisyydestä syntyneitä perusteita valtiolle: kansa, kieli, oikeus, vapaus, talous ja oma usko.

Vaikka tämä keskustelu olisi voinut syntyä uudelleen 1945, se ei syntynyt. Itse sosiaalistaminen oli muuttunut päämääräksi, jonka perusteita kasvatustieteilijät, psykologit, sosiologit, sosiaalipoliitikot ja poliitikot kilvan esittelivät. Kysymykseen ”Kuinka luoda kokonaan toisenlainen Eurooppa, jossa holocaust ei ole mahdollinen?” ei etsitty vastausta kasvatuksen perusteista vaan yhden kasvatuksen välineen operationaalisesta kehittämisestä: sosiaalistamisen lukemisesta kansainvälistämisenä, monikulttuuristamisena, sosiaalisena ehdollistamisena, demokratiakasvatuksena ja niin edelleen.

On kuvaavaa, että vielä sodan aikana erityisesti Ranskassa oli ideana asettaa kaikki kasvatuksen ja ihmiskäsityksen kysymykset täydellisen uudelleenpohdinnan alle; Lontoossa toimivan Ranskan vastarintahallituksen opetusministeri Maurice Schumann pyysi filosofi Simone Weilä kirjoittamaan ohjelman, joka aloittaisi kasvatuksen ja ihmiskäsityksen uudelleenpohdinnan. Ohjelmaa ei koskaan käytetty. Weil esitti syvää kritiikkiä sitä perusteettomuutta kohtaan, jolta kasvatusta toteutettiin.

Eräs Weilin ajatus on lapsen syvä riippumattomuus. Riippumattomuus syntyy lapsen varhaisen maailman tavattomasta moninaisuudesta, jota ei ole mahdollista kerralla omaksua tai kahlita; omaksuminen tapahtuu kohtauksittain, ja se on myös emergenttiä tapah-

tumista, jonka kokonaisuus voi usein olla lähtökohtiin nähden yl-
lättävä. Tämä oli myös avain uuteen maailmaan, jossa isien pahat
teot eivät välttämättä periydy seuraaviin sukupolviin.

Samalla kun hylättiin uudelleen ajatteleva, hylättiin jälleen
kerran myös mahdollisuus perustaa kasvatus ja ihmiskäsitys lapsen
riippumattomuudelle. Sen sijaan vanhaan tapaan kehiteltiin lukui-
sia operaatioita, joilla lapsi määriteltiin riippuvaiseksi.

Nämä ovat ne, mihin lasta kasvatetaan: *emansipaatio, pedon hil-
litseminen, esikuvan seuraaminen, sosiaalistaminen ja riippuvaiseksi
tekeminen*.

Taustalla ei näytä olevan yhtenäistä käsitystä ihmisestä, lapsesta
tai kasvattamisesta, mutta kylläkin monella tavoin motivoituja ja
historiallisia lähtökohtia. Näiden historiallisten lähtökohtien ongel-
ma on niiden historiallisuudessa. Ne ovat syntyneet varhain, omiin,
kovin omastamme eroaviin tilanteisiin. Monissa muissa asioissa olem-
me pystyneet muuttamaan ratkaisevasti käsityksiämme, mutta
ihmistä koskevissa käsityksissä tilanne näyttää pysyvän saavutetuissa
asemissa.

Sentimentaalisuuden, tieteilevyyden, poroparvarillisuuden ja
tekopyhyyden vaikutuksesta emme ole päässeet eteenpäin, emme
edes kysymysten uudelleen muotoilemiseen. Ikään kuin olisimme
juuttuneet paikoillemme odottamaan, että aivotutkimus tai gene-
tiikka uusilla saavutuksillaan paljastaa sen, kuinka asiat ovat. Tätä
antaa uumoilla jo sekin, että lasten ja nuorten asioita ratkovat ny-
kyisin lääkärit, hoitajat, terapeutit ja muut poikkeustilojen asian-
tuntijat. He myös lopulta ratkaisevat monia päämääriä, niiden saa-
vuttamisen sopivat keinot ja tavoitteet.

Kysymys, jota ei esitetty

Muutakin keskustelua on. Simone Weil ei jäänyt ainoaksi, joka on
esittänyt vakavaa pohdintaa. Itse asiassa kaiken aikaa pinnan alla on
käynnissä keskustelu, jota Juha Suorantakin pyrki saamaan pinnal-
le: keskustelu, jossa etsitään todellisia avainkysymyksiä auttamaan
vastaamisessa kysymykseen, mihin lasta kasvatetaan. Samalla etsi-
tään myös tapoja vastata ihmiskäsitystä koskevaan ongelmaan.

Peter Sloterdijk kirjoitti vuonna 1999 merkillisen artikkelin, joka oli hänen joko myöhästynyt tai vasta nyt mahdollinen vastauksensa Heideggerin *Humanismi*-kirjeeseen. Tärkeä teema Sloterdijkilla on ihmisyyys, joka on joutunut sekä humanismin että sen puuttumisen uhriksi. Heideggerin retoriikka ei tyydytä täysin Sloterdijkia, mutta hän hyväksyy Heideggerin esittämän humanismin kritiikin. Sloterdijk haluaa nostaa esille erityisesti yhden kysymyksen: ketkä ovat ne, jotka tietävät ja siis kasvattavat toisia? Jonkun on tiedettävä, koska me kasvatamme toisiamme. Kun Platonin ihannevaltiossa filosofit käyttivät kaiken aikansa sen pohtimiseen, mikä on hyväksi ihmiselle, he myös osasivat paimentaa (Sloterdijkin ja Platonin sana) paimennettaviaan: he tiesivät päämäärän ja heillä oli käsitys.

Tällä samalla tavallahan me paimennamme uuskolonialistiseen tyyliin muuta maailmaa, siirtolaisia, maahanmuuttajia, vähemmistöjä, lapsia, nuoria, vanhuksia, toista sukupuolta, oppimattomia, ymmärtämättömiä, järjettömiä, ja luettelo muuttuu hiljalleen, tuoden läsnäolevaksi koko sen kauhukammion, joka oli edessä jo 1700-luvulla. Erona on nyt, että kukaan ei kysy meiltä, millä perusteella juuri me, ja mihin päämäärään.

Lähteet

- Arias, P. 1962. *Centuries of childhood*. NY: Vintage.
- Heidegger, M. 2000. Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika. Suom. Markku Lehtinen. Hki: Tutkijaliitto.
- Hollo, J. A. 1952. *Kasvatuksen maailma*. Porvoo: WSOY.
- Koski, L. & Nummenmaa, A. R. 1995. Kilpailu kouludiskurssissa. *Kasvatus* 4 (26), 340–349.
- Rauhala, L. 1989. *Ihmisen ykseys ja moninaisuus*. Helsinki: SHKS.
- Sloterdijk, P. 2000. Sääntöjä ihmistarhalle. Suom. Markku Lehtinen. *Nuori Voima* 1, 7–16.
- Suoranta, J. 1997. *Kasvatuksellisesti näkeväksi*. Tampere:TAJU.
- Turley, H. 1999. *Rum, sodomy and the lash. Piracy, sexuality and masculine identity*. NY: NUP.
- Weil, S. 1949. *L'Enracinement*. Paris: PUF.
- Värri, V-M. 1997. *Hyvä kasvatus, kasvatus hyvään*. Tampere:TUP.

Tilan hahmottaminen ja ajansäätely luokkahuoneessa –Jan Bengtsson–

Suomennos

Mira Heikkinen ja Kaisa Vatanen,
termistön tarkistus Matti Itkonen

Johdannoksi

Peter Tillberg näyttää onnistuneen vangitsemaan luokkahuoneelle luonteenomaiset ominaisuudet maalauksessaan ”Blir du lönsam lille vän”. Tillbergin vuonna 1971-1972 maalaaman teoksen jälkeen sekä kouludidaktiikassa että – arkkitehtuurissa on tapahtunut monia muutoksia. Tästä huolimatta luokkahuoneet niin Ruotsissa kuin muuallakin maailmassa näyttävät edelleen pääpiirteittäin samalaisilta kuin Tillbergin maalauksessa. Voisi helposti kuvitella, että eri maiden välillä on huomattaviakin eroja, mutta yllättävää kyllä samanlaiseen luokkahuonejärjestelyyn voi törmätä niin Boråsissa, Jyväskylässä, Sevillassa, Novosibirskissä, Pekingissä, Teheranissa kuin New Yorkissakin.

Kohtaamme Tillbergin luokkahuoneessa karun ja kylmän tilan, joka on suurimmaksi osaksi pelkistetty paljaaksi geometriaksi. Huoneessa on toki verhot ja vastakkaisella seinällä riippuu oppilaiden omia piirustuksia; huoneen perällä on sekä taulu että pieni kirjahylly. Tällaiset yksityiskohdat sisustuksessa eivät tietenkään ole itsestään selviä kaikissa luokkahuoneissa. Jos kuvaa tarkastellaan lähemmin, käy ilmi, ettei taulu ole ripustettu oppilaita varten. Pulpetit on järjestetty niin, että oppilaiden katseet kohdistuvat eteenpäin kohti kuvan tarkkailijaa, joka näkee luokan opettajan perspektiivis-

tä. Oppilaat voivat näin ollen kohdistaa huomionsa vain opettajaan. Tämä asettaa opettajalle suuria vaatimuksia.

Luokkahuoneen tilajärjestelyiden vuoksi sosiaalinen elämä on rajoitettua. Tillbergin luokkahuoneessa 30 oppilasta jakaa niukan tilan. Tämä estää oppilaiden liiallisen liikkumisen luokassa, mutta pulpettien järjestyksen ilmeisenä tarkoituksena on mahdollistaa oppilaiden yksilöllinen työskentely ilman toisten oppilaiden häirintää. Individualismi yhdistyy kollektiivisuuteen opettajan ollessa vuorovaikutuksessa oppilaidensa kanssa. Yksilöllinen opetus on hyvin rajoittunutta näin suuressa luokassa eivätkä opetussuunnitelmien aikataulutkaan tue oppilaiden huomioonottamista yksilöinä.

Tässä luokkahuoneessa oppilaan oman kehon käyttö rajoittuu selvästi vain päähän. Oppilas istuu hiljaa ja käsittelee opetuksen sisältöä kognitiivisesti. Hän on lähinnä kuin kognitiivinen laite, jota opettaja voi ohjelmoida kuin tietokonetta.

Tillbergin maalauksessa ei ole aikaa. Vain ikkunan läpi näkyvä päivänvalo ja kattolamput, jotka voidaan sytyttää pimeän tullessa, kertovat vuorokauden rytmistä. Mutta luokassa ei ole kelloa. Tästä huolimatta koulun toimintaa säätelee voimakkaasti kronologinen järjestys, jossa oppitunnit ovat 40 minuutin mittaisia huolimatta siitä, mitä tehdään, kuka tekee tai mihin aikaan päivästä tai vuodesta tekeminen tapahtuu. Tällainen ajansäätely on kuitenkin niin itsestään selvä, että kello olisi ollut kuvassa tarpeeton. Myös lapsista voi nähdä, että kello soi pian, ja kuin taikauskusta he alkavat käyttää koko kehoaan ja pääsevät osallistumaan normaaliin sosiaaliseen elämään luokkahuoneen ulkopuolella, ainakin lyhyen ajan.

Tila

Jos jätämme tässä vaiheessa luokkahuoneen ajalliset aspektit sivuun ja keskitymme tilan muotoon, vaikuttaa siltä kuin geometrinen tila olisi ollut esikuvana monille luokkahuoneille. Tämä on tosin yleinen, mutta ei ainoa eikä perusteellinen tapa ymmärtää tila. Geometrinen tila on abstrakti ja kvantitatiivinen eikä ole yhtäpitävä konkreettisesti koetun tilan kanssa. Vertailu voi selvittää joitakin eroja. Kolme periaatteessa rajatonta ulottuvuutta, jotka ovat saman-

arvoisia ja joilta puuttuu luonnollinen keskipiste, määrittelevät geometrisen tilan. Tällainen neutraali tila on pohjimmiltaan teoreettinen konstruktio ja mahdollinen vain silloin, kun tilan suhde konkreettiseen maailmaan jätetään ottamatta huomioon.

Konkreettisesti koettu tila on sitä vastoin kvalitatiivisten erojen ja erilaisten kokemusarvojen tila. Jotta tilaa voitaisiin tarkastella vaihdettavissa ja mitattavissa olevien pisteiden ja linjojen termeillä, tulee käsitteiden muodostamisen lähteä niistä kvaliteeteista, jotka antavat tilalle substanssin ja sisällön. Lisäksi tiettyjen paikkojen ja suuntien eriarvoisuus tulee jättää ottamatta huomioon. Koska tila on sidoksissa ihmiselämään, sillä on luonnollinen keskipiste, jonka lähtökohtana on ihmiskehon asema ja asento. Siksi tämä tila ei ole rajaton, vaan sitä rajoittavat horisontit, jotka asettavat tilalle ulkoisen rajan suhteessa ihmiseen. Mutta ihmisen liikkuesssa horisontti muuttuu, ja hänen on helppo kiinnostua kaukaisesta sekä vieraasta.

Edellä mainitusta käy myös ilmi, ettei tila ole yhteydessä ainoastaan ihmiskehon perspektiiviin, vaan suuntautuu myös ulkoapäin ihmisen itsensä rakentamasta, totutusta elämästä, jossa koti on keskipisteenä. Tällä tavalla tila hahmottuu paikkana, toisin sanoen järjestyy yhtenäiseksi ja rajoittuneeksi tilaksi affektiivisine ulottuvuuksineen, sosiaalisine suhteineen jne. Keskeisenä paikkana oppilaiden ja opettajien elämässä on myös koulu, tosin sen sisältö, merkitys ja arvo ovat erilaiset.

Tila voidaan myös eritellä toiminnan ja havainnon tiloiksi, ei tosin erillisinä vaan saman tilan eri ulottuvuuksina. Edellinen rakentuu yhteisymmärryksessä ihmisen halujen, päämäärien ja toimintatapojen kanssa, jälkimmäinen puolestaan eri aistien mukaan (näkö-, kuulo-, maku-, haju- ja tuntu-tila). Kaikki nämä tilaulottuvuudet yhdistyvät aistielinten ja tietoisuuden kommunikoidessa oman eletyn kehon kautta.

Muita tärkeitä ulottuvuuksia tilassa ovat yö ja päivä sekä eri muodot niiden välillä. Nämä tilaulottuvuudet ovat riippuvaisia vuorokauden rytmistä, vuodenaajoista, säästä ja valo-olosuhteista. Yötila saa meidät myös kiinnittämään huomiota siihen, kuinka merkittävästi päivätila, jota näköaisti hallitsee, ohjaa mielikuviamme tilasta. Yötilaa ohjaavat lähinnä kuulo- ja tuntoaisti. Nämä olosuhteet vaikuttavat

myös toimintaan valaistussa huoneessa. Kun ulkona pimenee, tila sisällä supistuu ja laajenee jälleen ulkoilman kirkastuessa.

Tunnelma on myös eräs tilan tärkeä ulottuvuus. Jokaisella tilalla on tietty tunnelma, joka tunkeutuu kaikkien huoneenosien läpi. Tunnelma ei suinkaan ole tilan objektiivinen ominaisuus, vaan voi vaihdella mm. tilassa toteutettavien tehtävien, tekotapojen, läsnäolijoiden, vuorokauden ajan ja henkilön oman mielialan mukaan. Tunnelma osoittaa selvästi, kuinka tila ei ole riippuvainen ainoastaan ulkoisista olosuhteista, vaan myös ihmisen koko sisäisestä elämästä. Ihmisen oma viireystila vaikuttaa ympäröivään tilaan ja tilan tunnelma vastaavasti ihmisen olotilaan.

Nämä olosuhteet eivät näin ollen koske vain tunnelmaa. Konkreettinen tila on tosin aina riippuvainen subjektista, mutta samanaikaisesti se on se todellinen tila, jossa ihminen elää ja johon hänet yhdistetään. Subjekti ei kuitenkaan ole tilassa kuten objekti laatikossa. Hän on olennainen osa tilaa ja suhteessa ympäristöönsä asuttamalla sen. Tämän vuoksi ihminen on jo kehollisena subjektina sisimmiltään tilan subjekti.

Tämä kehämäinen tilan ja elämän suhde sulkee pois sen, että tila voitaisiin pelkistää ainoastaan psyykkiseksi ja sisäiseksi tai vain fyysiseksi ulkoiseksi ominaisuudeksi. Tälle tilakäsitykselle ”eletty tila” on osuva nimitys. Tämä sanavalinta yhdistää onnistuneesti elämän ja tilan toisiinsa. Sitä vastoin ”tilakokemus” voi johtaa ajatukset johonkin psyykkiseen, ja ”tila” yhdistetään helposti vain geometriseen tilaan.

Myös luokkahuone on eletty tila, mutta se on luotu tila, jossa tilan luonnollinen moninaisuus rajoittuu lähinnä geometrisiin pintoihin. Siksi onkin kysyttävä, voidaanko tällaisessa tilassa saavuttaa koulun tavoitteet: opettaa oppimaan. Voidaan tietenkin perustella, että luokkahuone on työhuone, jossa kaikki oppilaan keskittymistä häiritsevät seikat on eliminointava. Tällä tavoin lienee kuitenkin vaikeaa saada oppilaat keskittymään ja luoda hyvät oppimisedellytykset. Jos opettaja ei onnistu täyttämään tilaa opetuksellaan ja luomaan sijaistilaa, oppilaat pakenevat henkisesti ulos tilasta. Olisi mahdotonta kuvitella, että edellä mainittuja argumentteja käytettäisiin yrityskonttoria perustettaessa.

Toiminnallisen luokkatilan luomiseksi on välttämätöntä ottaa lähtökohdaksi lasten konkreettinen eletty tila. Lähtökohdan ollessa eletyssä tilassa ei ole syytä olettaa, että lasten tila olisi aikuisten tilan kaltainen tai samanlainen kaikilla lapsilla. Jos lähtökohtana sen sijaan on geometrinen tila, se on objektiivinen ja samanlainen kaikille. Kuinka oppilaiden oppimismahdollisuuksiin vaikutetaan tilassa, joka eroaa huomattavasti luonnollisesta, kvalitatiivisesti moninaisesta tilasta? Perinteinen luokkahuone on monessa suhteessa keinotekoinen paikka, joka ei anna tilaa luonnollisille oppimistilanteille. Tällainen ei aktivoi oppilaita subjekteina. Sitä vastoin he passivoituvat joutuessaan istumaan hiljaa paikoillaan, katsomaan yhteen suuntaan ja käyttämään vain päätään. Siksi on syytä myös kysyä, kuinka lapset selviytyvät kouluelämäänsä siirtymisestä.

Aika

Kouluon oppilaille tarkkaan kronologisesti ohjattua toimintaa. Opetus on enimmäkseen jaettu 40 minuutin jaksoihin. Tämän mukaan toimintaa säätelee aikakäsitys, joka ei ole ainoa, alkuperäinen eikä yhtäläinen lapsen oman ajan ymmärtämisen kanssa. Kronologinen aika koostuu diskreeteistä nyt-hetkistä, jotka vuorottelevat keskenään samanmuotoisesti ja objektiivisesti. Kronologinen aika voidaan jakaa yhtä pitkiin intervaleihin samalla tavalla kuin geometrinen tila. Tämän avulla aikaa voidaan kvantifioida ja mitata. Tämä on abstrakti tapa ymmärtää aikaa ja mahdollinen vain silloin, kun ajan suhde ihmisen konkreettiseen elämään jätetään ottamatta huomioon.

Aikaa ei tule ymmärtää asioiden objektiivisena ominaisuutena. Jotta objektiivisesta ajasta tulisi mahdollinen kaikissa muodoissaan, tarvitaan joku, joka jo ymmärtää aikaa. Vasta sellainen subjekti voi tulla ajatelleeksi mitata aikaa. Ihminen on kehollisen olemassaolonsa kautta katoava ja sen kautta aina ajallinen. Hän syntyy, elää ja kuolee ja on tietoinen tästä ajallisuudestaan. Tässä tulevat esille sekä passiivinen että aktiivinen suhde aikaan. Toisaalta tästä elämänkokemusten tulvasta on erotettavissa kolme aikaulottuvuutta: mennyt aika, nykyaika ja tulevaisuus. Näitä ulottuvuuksia ei voida joh-

taa toisistaan. Aikaa ei voida näin ollen ymmärtää nyt-hetkien suksessiona. Vaikkakin aika tällä tavalla on yhteydessä ajan kokevan subjektin kanssa, ei subjekti ole valinnut aikaansa tai tapaa jäsentää se kolmeksi ulottuvuudeksi. Jos kutsumme tätä aikaa ”subjektiiviseksi ajaksi” ”objektiivisen ajan” vastakohtana, meidän on otettava huomioon, että subjektiivinen aika on hallitseva kuten hengityksemme. Toisaalta ihmisen tietoisuus ajasta antaa mahdollisuuden suhtautua aikaan aktiivisesti. Käsite ”eletty aika” sopii ilmaisemaan tämän ns. subjektiivisen ajan kaksijakoisuuden.

Eletty aika ei kulje yhdenmukaisesti. Sillä on erilaisia rytmejä riippuen siitä, mitä, milloin ja miten tehdään. Aika voi näin ollen mennä nopeasti tai hitaasti sen mukaan, onko ihmisellä aktiviteetteja vai ei. Vuorokausi-, viikko- ja vuosirytmii voivat vaihdella eri henkilöillä ja eri elämänvaiheissa jne. Eletyssä ajassa subjektin eletty nyky-aika on keskuksena. Nykyajan ulkopuolelta ajan ulottuvuudet avautuvat eteen- ja taaksepäin. Horisontti-käsite voitaisiin siirtää aika-yhteyteen ja puhua menneestä ja tulevasta aikahorisontteina. Vasta tällä tavalla voi herätä mielenkiinto menneitä aikoja kohtaan ja tulevaisuuden suunnittelusta tulee merkityksellistä.

Kaikki järjestyy eletyn ajan ulottuvuuksissa. Aika on ns. kirjoitettu asioihin maailmassa, jossa elämme. Pulpetti on esimerkiksi jonkun jonakin ajankohtana valmistama ja eri oppilaiden käyttämä. Nämä oppilaat ovat jättäneet jälkensä pulpettiin, jota toiset oppilaat todennäköisesti vielä tulevaisuudessa käyttävät. Kaikki tämä voi olla enemmän tai vähemmän saavutettavissa tällä hetkellä pulpetissa istuvalle subjektille. Esimerkistä käy myös ilmi, että maailmassa on sosiaalisia ulottuvuuksia. Sosiaalinen elämä on ajallisesti rakennettu edeltäjien ja seuraajien maailmassa. Kokeva subjekti voi tuntea nämä itselleen läheisiksi tai vieraiksi. Tämän jäsennyksen keskuksena ovat samanaikaiset suhteet, joita subjektilla on tai voi olla. Ensimmäisessä esimerkissä on mukana myös toiminta. Toiminnot toteutetaan eletyssä nykyajassa heijastaen tekijän aikaisempia kokemuksia, yksittäisten toimintojen edeltämää tulevaisuutta kohti. Myöskään ajassa elävä ihminen ei voi välttää itse aikaa. Hänen elämänsä on eletyn nykyajan leikkauspiste, joka erottaa sen, mitä hän on ollut ja miksi hän voi tulla.

Piaget'n mukaan lapsen aikakäsityksen kehittyminen on osa lapsen yleistä älykkyyden kehittymistä. Lapsen subjektiiviset aikakokemukset nähdään näin ollen ajan esiasteina tai ei aikana ollenkaan. Objektiivista aikaa käytetään tässä ajan mittapuuna. Opittuaan objektiivisen ajan lapsi on saavuttanut kypsän iän. Lapsen tulee tosin oppia kellonajat ja kalenteri, mutta tästä ei seuraa, että eletty aika olisi mennyttä ja korvattu objektiivisella ajalla. Eletty aika on aina mukana ja mahdollistaa objektiivisen ajan ymmärtämisen.

Meidän on kuitenkin otettava huomioon joitakin tärkeitä eroja aikuisten ja lasten eletyn elämän välillä. Lapsilla on lyhyempi aikaperspektiivi kuin aikuisilla. Lapset elävät tässä hetkessä ja kytkenvät eteen- ja taaksepäin rajoittuvat lähimenneisyyteen ja tulevaan. Lapset ylittävät harvoin ne aikahorisontit, jotka oman elämän alkuvaihe määrää ja jotka ovat vuosien päässä tulevaisuudessa. Oman elämän alku ja loppu vaikuttavat helposti abstrakteilta. Aikaperspektiivi laajenee toki koko ajan, eri lapsilla eri tahtiin.

Koulun aloitus aiheuttanee monille lapsille ongelmia kellojohtoisen koulutyön vuoksi. Useimmat lapset eivät ole valmistautuneita kronologian valtaan. Tämä voi myös johtaa koulu- ja vapaa-ajan jakoon sekä tätä kautta haluttomuuteen koulutyöhön.

Tehtävät, sisällöt ja lapset järjestetään koulussa kronologisen ajan mukaan. Aikataulua ylläpidetään riippumatta siitä, mitä tehdään, kuka tekee ja missä muodossa tai mihin aikaan vuorokaudesta tekeminen tapahtuu. Siksi on vaikeaa työskennellä aihepiirikeskeisesti tai ongelmalähtöisesti. Kun kronologinen aika säätelee koulutyötä tällä tavalla, kaikista oppilaista tehdään ajan vaatimuksen objekteja. Niinpä ei voi olla yllättävää, että oppilaiden innostus ja motivaatio katoaa, koska he eivät saa toimia subjekteina. Tietty oppilaat selviävät tästä toisia paremmin; ne, jotka ovat tietoisia ajasta ja kykenevät alistamaan itsensä sille. Mutta kaikki ne, jotka eivät kykene tähän, turhautuvat tehtävien jäädessä keskeneräisiksi. Jos sitä vastoin oppilas, tehtävä ja yksilöllisessä tahdissa tapahtuva työskentely asetetaan opetuksessa keskeisiksi, useammat oppilaat selviäisivät tehtävistään paremmin tuloksin.

Tietyt tehokkuuden ja älykkyyden muodon suosiminen on eräs kellojohtoisen koulun aspekti: saada aikaan jotain lyhyessä ajassa.

Tällainen älykkyys pakottaa oppilaat klassifioimaan, kategorisoimaan jne., kuitenkin todellisuuden moninaisuuden jäädessä ottamatta huomioon.

Lähteet

- Bengtsson, J. 1993. *Sammanflätningar: Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.
- Bengtsson, J. 1998. *Fenomenologiska utflykter. Människa och vetenskap ur ett livsvärldsperspektiv*. Göteborg: Daidalos.
- Bengtsson, J. (toim.) 1999. *Med livsvärlden som grund. Bidrag till utvecklandet av en livsvärldsfenomenologisk ansats i pedagogisk forskning*. Lund: Studentlitteratur.
- Bengtsson, J. & Werne, F. (toim.) Fenomenologi och arkitektur. Temanummer av *Nordisk Arkitekturforskning* 7 (1994/1).
- Bollnow, O. F. 1963. *Mensch und Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lippitz, W. 1993a. Das Zeiterleben von Kindern. Wilfried Lippitz: *Phänomenologische Studien in der Pädagogik*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag
- Lippitz, W. 1993b. Räume – von Kindern erlebt und gelebt. Wilfried Lippitz. *Phänomenologische Studien in der Pädagogik*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Troutner, L. 1974. Time and education. David Denton (toim.): *Existentialism and phenomenology in education*. New York: Teachers College Press.
- Westlund, I. 1996. *Skolbarn av sin tid. En studie av skolbarns upplevelser av tid*. Linköping Studies in Education and Psychology 49. Linköpings universitet.

Avoim dialogi ja kasvattajan vallan pakko –Pentti Moilanen–

Aluksi

Kasvatuksella ja opetuksella voidaan avata lapselle uusia näköaloja tai sulkea häneltä jotain. Kasvattaja voi siis auttaa lasta kohtaamaan tälle outoja asioita, ja hän voi myös estää lasta kohtaamasta jotain sellaista, mitä hän ei halua lapsen kohtaavan. Nähdäkseni molemmat momentit ovat kasvatuksessa tärkeitä. Kulttuurin kehittyminen edellyttää avautumista uudelle, ja kulttuurin jatkuvuuden turvaaminen edellyttää joidenkin asioiden pitämistä itsestään selvästi tosina. Tämä ristiriita on hyvin syvällä kasvatuksen olemuksessa eikä sitä voida mitenkään purkaa.

Kirjoittaessani seuraavassa avoimuuden ja sulkemisen merkityksestä kasvatuksessa käsittelemäni siis kasvatuksen kannalta hyvin keskeistä ja samalla hyvin vanhaa teemaa. Lähdän avoimuuden ylistyksestä. Tämän jälkeen seuraa kieltojen kunnioittamisen ylistys. Lopuksi kirjoitan siitä, miten nämä kaksi kietoutuvat toisiinsa.

Lukija voi kokea kirjoitukseni raakana tai loukkaavana, sillä esittän väitteitä, joiden voidaan tulkita antavan kasvattajista kovin raadollisen kuvan. En kuitenkaan kirjoita yksittäisistä kasvattajista vaan pikemminkin kasvatusinstituutioiden sisäisestä logiikasta. Haen kasvatuksen sisäisiä ristiriitaisia tendenssejä, joiden puristuksessa kasvattajat joutuvat toimimaan.

Kasvatus maailman avaajana ja sulkijana

Fenomenologia korostaa avoimuutta maailman kohtaamisessa. Tämä idea kantaa myös kasvatukseen. Kasvatuksen tehtävänä auttaa kasvatettavia avoimuuteen omassa suhteessaan maailmaan (Kovacs 1979, 196). Tämä vaatimus on ristiriidassa nykykoulun kanssa. Paljonkaan valehtelematta voi väittää koulun estävän lapsen ja maailman avointa kohtaamista. Koulu pyrkii antamaan käsitteellisiä välineitä, joilla maailman voi ottaa haltuun. Tällainen maailman käsitteellinen haltuunotto voi johtaa kaavamaiseen ajatteluun. Lapsi ei kohtaakaan maailmaa vaan hän omaksuu skeemoja, joiden avulla maailman voi jäsentää käsitteellisesti tutustumatta siihen omakohtaisesti.

Aina kun kasvattaja kertoo lapselle totuuden, on vaarana, että hän sulkee pois avoimen suhteen maailmaan. Kun lapselle kerrotaan faktoja jäniksestä, lapsi voi lakata kyselemästä ja ihmettelemästä. Sen sijaan jäniksen näkeminen lumihangella öisessä kuunvalossa näyttää jotain sulkematta kysymyksiä. Lapselle ei kerrota, mikä jänis on, vaan hän joutuu vastakkain jonkin määrittelemättömän kanssa. Lapsi on yhteydessä jänikseen, hengittää varovasti sen hiljaisen olemisen tahdissa, kunnes jokin pelästyttää jäniksen, joka onkin hetkessä hävinnyt. Lapsi ei ole saanut mitään oppia jäniksestä, mutta kohtaaminen on jättänyt jälkensä häneen.

- ”- Sanoissa on jumalallisuutta, Tideman. Jos sen kirjan sanat ovat alkuperäistä vanhaa tietoa, on se niin painavaa, että sen avulla ymmärtää kaiken sen mitä täytyy ymmärtää. Siihen kirjaan päättyy minun etsimiseni.
- Sinä olet ääliö, Olaus. Sanat ovat vain pergamentille tai tuohelle piirrettyjä kuvia. Kuten kuvat nekin yrittävät näyttää meille häivähdyksen todellisesta maailmasta, siinä onnistumatta. Ei vanhan messukirjan initiaaliin kuvattu enkeli ole koskaan todellinen enkeli. Eikä jumalan karitsa tarkoita sitä, että sinun sisälläsi määkii lammas.
- Sana vie lähemmäksi totuutta, penäsin.

- Sanoilla voi hallita ja vallita, Tideman sanoi. - Kirkkoon maalattujen kuvien avulla hallitaan niitä, jotka eivät osaa lukea. Kirjaimet ja sanat ovat niitä kuvia, joilla vallitaan lukutaitoisia. Sanat ovat kuvia, Olaus. Mitä sinä tekisit kuvakirjalla. Eri asia mielestäni on se, kun kansasi vanhat viisaat itse lausuvat lukujaan. Silloin he saattavat ulos muutakin kuin kuvia, he saattavat ulos hengen ja tarkoituksen, jonka sanat peittävät alleen.- - ” (Ruusuvuori 1993, 237 – 238.)

Toisaalta koulu on onnistunut levittämään tietoa. Tieto ravintoketjusta saa lapsen näkemään monia sellaisia asioita, jotka eivät paljastu öisessä jäniksen ja lapsen kohtaamisessa. Kyse ei olekaan siitä, että tieto olisi sinällään pahasta, vaan siitä, että tieto ei riitä. Lapsi tarvitsee jotain sellaista, minkä ansiosta kirjaviisaus ei sulje lapselta maailmaa vaan avaa sen.

Sosiaalinen todellisuus on sitä maailmaa, jonka luomme yhdessä toisten kanssa. Valta, kommunikaatio, oikeudet ja muut sosiaaliset ilmiöt ovat olemassa vain, koska ihmiset ylläpitävät niitä. Yleensä olemme hurskaan tietämättömiä sen todellisuuden luonteesta ja mekanismeista, joita pidämme yllä päivittäisellä toiminnallamme. Itsetietoisuus merkitsee osaltaan tulemista tietoiseksi näistä sosiaalisen todellisuuden ilmiöistä. Niitä on hyvä opiskella yhdessä. Esimerkiksi moraalinen ja eettinen todellisuus avautuvat yhteisessä yhteiselämän kohtaamisessa.

Pohdinkin seuraavassa sitä, millä tavalla oppilaat – niin lapset kuin aikuisetkin – voivat opiskella tätä moraalista ja eettistä todellisuutta. Lähtökohtanani ovat Francine Hultgrenin (1995) kokemukset. Hultgren kirjoittaa omista kokemuksistaan fenomenologisen ajattelutavan opettamisesta fenomenologian keinoin yliopisto-opiskelijoille. Nähdäkseni hänen ajatuksillaan on laajempaakin kantavuutta ja niiden varassa on syytä pohtia myös kouluikäisten opettamista ja kasvattamista.

Oppiminen avautumisena

Luottamus

Sosiaalisen todellisuuden ja minän kohtaamisessa on kyse ennen kaikkea minusta kohtaamisen osapuolena. Minä ei ole kohtaamisen passiivinen elementti, vaan se joka rakentaa oppimisen. Siksi ei ole samantekevää, millainen suhde oppijalla on itseensä. Pelko estää avautumista ja saa käpertymään itseensä. Samalla tavalla ylimielisyys estää kuuntelemasta toista. Erityisesti oppimisryhmässä olisi-kin saatava aikaan avoin ja välittävä ilmapiiri. Toiset ovat olemassa minua varten ja minä olen olemassa toisia varten. Luottamus ja turvallisuus mahdollistavat avautumisen. Hultgren (1995, 374) käyttää termiä *"caring community"*, kun taas lasten filosofian opetuksen kehittäjä Matthew Lipman puhuu samasta asiasta termillä *"community of inquiry"* (ks. Moilanen 1999, 107). Hultgren painottaa luottamusta toisiin ja Lipman avautumista pohtimaan asioita yhdessä. Nämä molemmat kietoutuvat elimellisesti toisiinsa.

Oppiminen edellyttää siis sellaista tilaa, jossa avautuminen ja kuunteleminen ovat mahdollisia. Sosiaalisten ilmiöiden oppiminen edellyttää sitä, että olemme valmiit paljastamaan oman suhteemme niihin: miltä ne tuntuvat meistä, miten ne ovat olemassa meissä.

Kuuntelemiseen liittyy hyväksyminen ja pidättäytyminen arvostamisesta. Arvostan toisen kokemusta niin paljon, että en pyri erittelemään ja luokittelemaan hänen kokemuksiaan vaan annan niiden virrata itseäni.

Kysyminen

Avautuminen mahdollistaa kysymisen. Kysymysten kulkua on mahdoton ennustaa osuvasti, mutta ilmeisesti sosiaalisen todellisuuden rakentumista pohdittaessa törmätään jossakin vaiheessa perustaviin kysymyksiin ihmisenä olemisesta. Ihmisenä olemista pohdittaessa ei voida löytää yksiselitteisen varmoja vastauksia. Pikemminkin löydetään vain erilaisia näkökulmia hahmottaa sitä, mitä ihminen pohjimmiltaan on.

Aitoon kysymiseen kuuluu tietämättömyyden sieto. Toisaalta tietämättömyys on huoletonta, sillä tietäminen merkitsee sitoutumista. Tietämättömyys on vapautta päättämisen pakosta.

Tietämättömyys avaa mahdollisuuden heittäytyä kysymisen ja kohtaamisten vietäväksi. Oppivassa ryhmässä tarjoutuu uusia viitteitä, mielikuvia ja kokemuksia, joihin voidaan heittäytyä.

Päättämättömyys on vapautta, mutta se ei sulje pois vastuuta. Oppija voi tietämättömänä ajelehtia yhdessä luotavassa ja jatkuvasti muotoaan muuttavassa tilassa, mutta tällä ajelehtimisella on päämääränsä – todellisuuden kuunteleminen. Yhdessä kysyminen mahdollistaa entistä vapaamman ajelehtimisen.

Yhteiset kokemukset

Kun omia kokemuksia käytetään oppimisen lähtökohtana, on niihin pystyttävä palaamaan ja niitä on voitava jakaa toisten kanssa. Kuitenkin inhimillinen arki muodostuu loputtomasta tapahtumien ja toiminnan virrasta. Me olemme tietoisia tästä arjesta, mutta emme ole tietoisia omasta tietoisuudestamme. Samalla tavalla kuin tapahtumat ja toiminta muuntuvat jatkuvasti virraten, tietoisuutemme sisällötkin muuntuvat. Entinen häipyy useimmiten jälkiä jättämättä, ja uusi tulee tilalle häviten kohta itsekin.

Kokemusten jakamisen kannalta tietoisuus on ongelmallista, koska kertojan pitäisi pystyä vangitsemaan kokemuksen aikainen tietoisuus, jotta sen voisi jakaa toisten kanssa. Ongelma syntyy siitä, että huomion kiinnittäminen kokemukseen särkee sen.

Toisaalta kokemukset ovat vivahteikkudessaan ja rikkaudessaan ammentamattomia. Lisäksi ne ovat paljolti ei-kielellisiä, eli kokemusten jäsentyminen ei edellytä niiden kielellistä ilmaisua. Tämän vuoksi kokemukset voidaan tavoittaa vain osittain kielen avulla.

Kokemukset ovat siis hetkellisiä ja osittain kielen avulla ilmaismattomissa. Lisäksi kokemuksia kerrottaessa niitä yhtäältä palauteetaan mieleen, toisaalta niitä eritellään ja kolmanneksi etsitään niiden mieltä. Kokemukset eivät siis itsestään tule kerrotuksi ja kertojan olisi pystyttävä pitämään erittelevä ja tulkitseva asenne syrjässä,

jotta kokemukset voisivat ilmentyä sellaisinaan. Vähitellen opitaan uppoutumaan kokemuksiin.

Kokemukset toimivat oppimisen raaka-aineena. Ne avaavat maailman, jonka avulla on mahdollista olla kosketuksissa sosiaalisen todellisuuden kanssa. Kokemusten jakaminen mahdollistaa rikkaan kosketuksen todellisuuteen. Ilmiöt voivat avautua meille jaettujen kokemusten kautta.

Kokemusten ydintä etsimässä

Fenomenologinen ajattelu on kiinnostunut todellisuuden olemuksesta. Kokemuksemme avaavat meille kaksi tietä. Toisaalta ne kertovat meille itsestämme, toisaalta ne kertovat maailmasta. Kummasakin tapauksessa on mielekästä etsiä ydintä: mikä on olennaisinta omassa olemisessani ja mikä on olennaisinta maailmassa - myös sosiaalisessa todellisuudessa. Yhdessä voidaan lähteä etsimään sitä, mikä on läsnä kaikissa kokemuksissa.

Kun tutkitaan sosiaalisen todellisuuden luonnetta, haetaan myös sitä, mikä on kaikkein olennaisinta tietyssä sosiaalisen todellisuuden ilmiössä. Mikä on pelon, vallankäytön tai muun vastaavan ydin. Vasta tällaiset kysymykset tekevät opiskelusta fenomenologian kanalta syvällistä.

Entä jos oppija ei teekään tällaisia asioiden ytimeen tähtääviä kysymyksiä vaan tyytyy pinnallisempaan? Onko opettajan tyydyttävä siihen, mikä oppijoita itseään kiinnostaa? Nähdäkseni opettaja ei saa ainakaan tyrkyttää omia kysymyksiään, sillä silloin oppijoiden oma kiinnostus saattaa helposti loppua. Koska opettajan ja oppijoiden suhde on pedagoginen suhde, ei opettaja voine ilman muuta tyytyä siihen, että jotkin kysymykset eivät satu kiinnostamaan. Opettajalta vaaditaan kuitenkin tahdikkuutta kysymysten tarjoamisessa. Hän voi pyrkiä herättelemään kiinnostusta syvällisinä pitämiinsä kysymyksiin mutta antaa kuitenkin opiskelijoiden päättää, mitkä ovat juuri heidän kysymyksiään.

Opettajan osa

Kuvatonlainen oppimistapa mahdollistaa sen, että opettaja on oppija muiden joukossa. Hänen asiantuntemuksensa ei ole vain tietoa opiskeltavasta asiasta, vaan sen lisäksi hän on oppimisen asiantuntija. Tämän asiantuntemuksensa avulla hän voi luoda oppimisen tilan oppimiselle soveliaaksi. Hän ohjaa oppimisen tapaa, ei niinkään sen sisältöjä.

Asiantuntemus opiskeltavassa asiassa ei ole asian tiedollista hallintaa, vaan tietoa kysymisen ideasta tai suunnasta. Opettaja voi ohjata oppimista, vaikka ei hallitsisikaan asiaa muuten kuin, että hänellä on idea siitä, millaista tietoa kannattaa etsiä.

Opettaja tarvitsee nöyryyttä voidakseen olla oppija toisten joukossa. Toisaalta hän on vastuussa yhteisen oppimisen onnistumisesta. Tämä onnistuminen ei tarkoita sitä, että oppijat välttämättä löytäisivät suuria totuuksia vaan sitä, että hänen vastuullaan on luoda ne olosuhteet, joita oppiminen edellyttää.

Avoimuus kasvatuksessa

Tähän saakka olen kirjoittanut opettamisesta ja luonnostellut avointa dialogia oppimisen menetelmänä. Voidaanko avoimen kohtaamisen idea laajentaa koskemaan kasvatusta? Mitä avoimuus tarkoittaa kasvatuksessa? Ehkä ideana on, että kasvattaja lakkaa olemasta se, joka tietää enemmän. Kriittinenkin pedagogiikka edellyttää epätaasa-arvoista kasvattajan ja kasvatettavan suhdetta, sillä emansipaatio ei voi syntyä tyhjästä. Kasvattajan tehtävänä on auttaa kasvattia saamaan emansipaation edellyttämiä valmiuksia. Esimerkiksi ajattelutaitojen opettaminen palvelee kriittisen potentiaalin kasvua kasvatissa.

Masschelein (1992,83–86) pitääkin emansipatorista pedagogiikka puolinaiseksi jääneenä yrityksenä kasvattajan ja kasvatin suhteen uudelleenarvioinnissa. Erityisesti emansipatorisessa pedagogiikassa pyritään hänen mielestään perustelemaan kasvattajan ja kasvatin tasavertaisuus, mutta tämä sillään oikea ajatus perustuu näkemykseen vuorovaikutuksesta kahden intentionaalisen eli tavoitteisiin pyrkivän subjektin suhteena. Tällöin kasvattaja pyrkii vaikuttamaan

kasvattiin, joka samoin pyrkii vaikuttamaan kasvattajaan. Koska kasvattajalla kuitenkin on enemmän kompetensseja kuin kasvatilla, tulee kasvatuksesta ohjattua dialogia. Kasvattaja ohjaa kasvattia hankkimaan valmiuksia, joiden varassa kasvatti pystyy aikanaan aitoon dialogiin kasvattajan kanssa.

Masschelein (1992, 97–101) etsii sellaista kasvatuksen mallia, joka ei perustuisi vaikuttamisen ideaan. Hän lähtee inhimillisen elämän jatkuvasta avoimuudesta ja mahdollisuudesta muuttaa kaiken aikaa elämän suuntaa. Traditiot ja tavat eivät ole ainoita mahdollisuuksia eivätkä edes perustelluimpia. Siksi ne on asetettava kyseenalaisiksi eikä kasvattajakaan voi nojata niihin omassa toiminnassaan. Toinen Masscheleinin lähtökohta on ajatus toiminnan yhteisöllisyydestä. Kukaan ei voi toimia yksin, ja yhteistoiminta edellyttää oikeutuksen hakemista toiminnalle. Tämä oikeutus ei voi olla yksittäisen ihmisen päätösten tulosta, vaan se syntyy ihmisten välisen kommunikaation avulla. Meidän elämämme vaatii jatkuvaa suunnantarkistusta, ja tämä suunnantarkistus voi tapahtua vain yhdessä.

Kasvattaja ja kasvatti ovat osallisia tässä yhteisessä suunnantarkistuksessa. Lapsen elämä on vielä avoinna ja hänellä on oikeus hyvään elämään. Kasvattaja on vastuussa kasvatille siitä, ettei tarjoa hänelle omia valmiita ratkaisujaan vaan lähtee kasvatin kanssa yhdessä etsimään yhä uudelleen oikeata elämisen tapaa. Kyse ei ole siitä, että lapsi esittäisi aikuiselle joitain vaatimuksia oikeudenmukaisesta kohtelusta vaan ainaisesta avoimuudesta ja yhteisyydestä inhimillisen elämän transsendentaalisina ehtoina. Siksi kasvattaja ei voi lyödä lukkoon kasvatustavoitteita ja pyrkiä muuttamaan lasta niiden suunnassa.

Kysymysten synty

Opetuksen ja kasvatuksen avoimuuden ihanne jää helposti utopiaksi, mutta on syytä kysyä, onko se edes järkevä ihanne. Voidaan nimittäin väittää, ettei uusi tieto voi syntyä tyhjästä tai että mitä enemmän ihminen tietää, sitä järkevämpiä kysymyksiä hän pystyy tekemään. Siksi on syytä tarkastella sitä, miten kysymykset syntyvät.

Uutta tietoa syntyy kysymysten avulla. Kysymys tarkoittaa oman tietämyksen puutteellisuuden tunnustamista ja valmiutta täydentää näitä puutteita. Kysymykset perustuvat olemassa olevaan tietoon. (Ks. Sintonen 1984, 41–42.) Osittain tämä tieto on tietois- ta, ja osittain se on tiedostamattomina oletuksina ja sitoumuksina. Mitä vähemmän ihminen tietää jostain asiasta, sitä vankemmat mielipiteet hänellä on. Tietäminen avaa näkemään asioiden suhteelli- suuden ja puutteellisuuden. Tieto tekeekin ihmisen nöyräksi.

Kysymykset eivät siis synny tietämättömyydestä vaan tiedosta. Tiedon kasvun ja muuntumisen voi sanoa perustuvan olemassa ole- van tiedon varaan. Konstruktivistinenkin oppimiskäsitys korostaa tätä samaa asiaa.

Tähän haluan antaa henkilökohtaisen todistuksen siitä, miten tieto antaa turvallisen perustan kysymiselle. Olen opettanut dialo- gisesti tieteenfilosofiaa ja etiikka. Lyhyesti sanottuna kyse on siitä, että opetukseni aluksi kerron enemmän tai vähemmän tosia tari- noita, joiden tehtävänä on herättää opiskelijoissa kysymyksiä. Ope- tus jatkuu sitten näiden opiskelijoiden esittämien kysymysten pohtimisena keskustelun muodossa. Tieteenfilosofiassa uskaltaudun opiskelijoiden kanssa avoimempaan dialogiin kuin etiikassa. Käsit- tääkseni tämä johtuu siitä, että tieteenfilosofia on minulle huomatta- vasti tutumpaa kuin etiikka. Olen tieteenfilosofiassa enemmän turvassa kuin etiikassa. Siksi uskaltaudun heittäytymään avoimiin kysymyksiin tieteenfilosofiassa. Ne eivät ole minulle uhka vaan pi- kemminkin seikkailua. Etiikan kysymyksiin en suhtaudu yhtä avoi- mesti.

Uusi tieto perustuu siis entiseen tietoon ja kysymyksiin, mutta voiko se perustua vain niihin? Aiempaa tietoa ei voi paeta, mutta voiko tietoa syntyä ilman kysymyksiä? Toki voi. Ainakin elämänkoke- muksemme muovaavat meitä monella tavalla. Miltä nälkä tuntuu? Saadakseen selville nälän tunteen luonteen, ihmisen ei tarvitse ky- syä sitä. Riittää, että hän joutuu olemaan pitkään syömättä. Samal- la tavalla avioliiton ja avioeron, oman lapsen syntymän ja kuole- man, työpaikan saamisen ja menettämisen kokemukset muovaavat käsityksiämme vahvalla tavalla.

Vai onko niin, että kokemukset synnyttävät kysymyksiä, joihin vastaaminen muuttaa ihmisen käsityksiä? Tähänkään en usko, sillä

uskomuksilla on vahva toiminnallinen ja kokemuksellinen ulottuvuutensa. Tieto on pinnallista ilman tätä pohjaansa. Ihmisen toimintaan ja kokemuksiin nivoutuessaan tieto saa myös eettisen värityksensä muovatessaan ihmisen elämänkatsomusta.

Tieto syntyy siis paitsi kysymyksistä myös kokemuksista. Alussa esittelemäni Hultgrenin käsitykset painottavat opiskelijoiden kokemusten vaihtoa. Tällä tavalla opiskelijat törmäävät johonkin itselleen outoon ja tämän oudon kohtaaminen herättää kysymyksiä. Kokemus siis edeltää kysymyksiä. Avoimuuden merkitys on siinä, että se mahdollistaa uusiin kokemuksiin uppoutumisen.

Kysymykset siis edellyttävät sekä aiempaa tietoa että uusia kokemuksia. Mikä suhde näillä on toisiinsa ja millä tavalla ne ovat edellytyksiä todella uuden tiedon syntymiselle? Tähän kysymykseen tarjoaa Hans-Georg Gadamer vastauksen.

Gadamer (1986, 359) kirjoittaa kahdenlaisesta kokemuksesta: odotuksia vahvistavasta ja niitä kumoavista kokemuksista. Hänen mielestään jälkimmäiset ovat varsinaisia kokemuksia. Tällaiset kokemukset kertovat siitä, että asioita ei ole aiemmin tunnettu riittävän hyvin ja uusien kokemusten jälkeen tiedetään entistä paremmin, millaisia ne ovat. Siten kokemukset auttavat huomaamaan aieman tiedon puutteellisuuden. Ne siis mahdollistavat uuden näkemisen maailmassa mutta myös syvenevän itsetuntemuksen. Ihminen oppii huomaamaan oman tietämyksensä rajoittuneisuuden.

Tällaiset vanhan tietämisen kyseenalaistavat kokemukset eivät ole helppoja, sillä niihin kuuluu pettyminen. Ne ovat usein kivuliaita ja epämiellyttäviä. Ihminen huomaa oman riittämättömyytensä. (Gadamer 1986, 362.)

Avoimuus ei ole sitoutumattomuutta tai ennakkoluulottomuutta vaan tietynlaista suhdetta omiin sitoumuksiin ja ennakkoluuloihin. Ihminen uskaltautuu sellaisiin kokemuksiin, joiden avulla voi tunnistaa omia sitoumuksiaan ja ennakkoluulojaan.

Gadamer (1986, 364–367) kirjoittaa myös toisen ihmisen kokemisesta. Toinen voidaan kohdata tyyppinä ja häneen suhtaudutaan omien tarkoitusperien saavuttamisen välineenä. Omien kokemusteni mukaan suhtaudun ihmisiin tällä tavalla tehdessäni lyhyen opetuskeikan. Tiedän kohtaavani heidät vain hetken ajan ja

tavoitteenani on saada tunnit pidettyä mahdollisimman vaivattomasti. Näen opiskelijani nimenomaan opiskelijoina, en yksilöinä.

Toinen Gadamerin mainitsemista tavoista kokea toinen pyrkii tavoittamaan ihmiset yksilöinä. Opettajana pyrin näkemään opiskelijani tarkemmin kuin yhtenä joukkona. Haen opiskelijoiden erilaisia kiinnostuksen aiheita, opiskelutyylejä, ennakkokäsityksiä ja niin edelleen. Käsitteellinen viitekehykseni mahdollistaa sellaisten havaintojen tekemisen, joka auttaa minua näkemään ihmisiä erottelevia piirteitä. Haen yksilöllisiä piirteitä, mutta sitoudun tässä omiin lähtökohtiini ja intresseihini.

Kolmas toisen kokemisen tapa on aito dialogi. Toiseen suhtaudutaan sillä tavalla avoimesti, että odotetaan hänellä olevan jotakin sanottavaa itselle. Hänellä on siis sellaista sanottavaa, josta voin itse oppia. En hallitse häntä käsitteideni ja tulkintakeemojeni avulla vaan odotan kiinnostuneena, mitä voin häneltä oppia. Vasta avoimessa dialogissa voin oppia toisilta jotakin olennaisesti uutta. En pyri tyyppittelemään toista ihmistä tai selittämään syitä hänen käsityksilleen vaan kuuntelen häntä vakavasti.

Avoimuus ja tietäminen eivät ole toistensa vastakohtia, mikäli ihminen suhtautuu omaan tietoonsa tunnustaen sen rajallisuuden ja riittämättömyyden. Pikemminkin tietäminen mahdollistaa uusien kysymysten esittämisen ja opettamisen kannalta keskeinen kysymys on se, miten saadaan uuden oppiminen ja opitun kyseenalaistaminen kohtaamaan hedelmällisesti. Tietäminen ei siis välttämättä estä avointa uusien asioiden kohtaamista, vaikka alussa väitinkin maailman käsitteellisen haltuunoton voivan johtaa kaavamaiseen ajatteluun.

Tabut kasvatuksessa

Avoimuudella on opetuksessa ja kasvatuksessa välttämätön vastapoolinsa, sillä kasvatusta merkitsee myös kieltoja ja rajoituksia. Kasvatuksen tehtävänä on saada kasvatettavat noudattamaan yhteisössä vallitsevia arvoja, käyttäytymistapoja ja sääntöjä. Forrest Carter kirjoittaa romaanissaan *Pikku Puun kasvatusta* seuraavasti.

”Herra Wine sanoi että laskutaito on tärkeä. Hän sanoi että sivistystä oli kahta lajia. Hän sanoi että oli käytännön sivistystä, jonka avulla ihminen pääsi eteenpäin ammatissaan. Hän sanoi oppivansa kaiken aikaa uutta sillä alalla. Mutta sivistystä oli myös viisaus säilyttää tietyt asiat koskemattomina. Hän sanoi sitä arvostukseksi.

Hra Wine sanoi, että tärkeintä kaikesta oli se että oppi arvostamaan kunniallisuutta ja taloudellisuutta, että teki parhaansa ja oppi välittämään lähimmäisistään. Hän sanoi että jos ei ihminen niitä arvoja oppinut, niin silloin ei ollut väliä miten uudenaikaiset temput taisi, mistään ei kumminkaan tullut mitään.

Itse asiassa oli niin, että mitä modernimmaksi ihminen muuttui ilman noita arvostuksia, sitä enemmän hän käytti uudenaikaisia aatteita tehdäkseen pahaa ja tuhotakseen ja sortaakseen. Niin kuin totta onkin, mikä tuli pian sen jälkeen todistetuksi.” (Carter 1996, 185.)

Kasvuun kuuluu tabujen sisäistäminen ja nämä tabut kieltävät joitain toimintatapoja. On siis jotain, mitä ei saa tehdä, ja jotain, mihin ei ole lupa koskea. Tabut ovat sellaisia kieltoja, jotka eivät perustu lainsäädäntöön vaan perinteeseen. Tietty kielto voi koskea kaikkia yhteisön jäseniä tai joitakin ihmisiä. (Winthrop 1991, 296.)

Tabut liittyvä pyhään ja saastaiseen. Pyhä on jotain niin arvokasta, että se turmeltuu ihmisten koskettaessa sitä. Saastainen on taas sellaista, joka turmelee sen, joka siihen koskee. (Douglas 1994, 11.)

Tabut ovat kulttuurisia kieltoja. Siten meidän kulttuurissamme miehet eivät saa kosketella toisiaan eikä mies saa kulkea miesystävänsä kanssa käsi kädessä. Toisaalta eri suvuissa tai perheissä on omia kieltojaan. On joitain asioita, joista ei puhuta, tai tapahtumia, joita ei mainita.

Kasvattajan kulttuurisena tehtävänä on opettaa olemaan koskematta siihen, mikä on tabu. Kasvattaja ei voi sallia kaiken kyseenalaistamista, koska kyseenalaistaminen on pyhän häpäisemistä tai saastaiseen kajoamista. Siten esimerkiksi uskonnollisessa yhteisössä ei katsota hyvällä jumalanpilkkua.

Tabut estävät lasta kohtaamasta maailmaa. Kuitenkaan kaikki kohtaamisen estämiset eivät johdu tabuista. Esimerkiksi jostain asiasta vaikeneminen piilottaa asioita lapselta, mutta vaikeneminen ei aina liity kulttuuriseen tabuun. Kasvattaja kokee monia asioita kiusallisiksi tai vaikeiksi ja siksi vaikenee niistä. Luonnon saastumisen aiheuttamat uhat, sodan vaara ja laskukauden aiheuttama työttömyyden uhka torjutaan mielestä. Hän ei halua kohdata niitä eikä siksi halua keskustella niistä lastenkaan kanssa. Kysymykseen ”Voiko meille tulla sota?” vanhempi vastaa ”Ei!”, vaikka tietääkin sodan mahdolliseksi. Hän haluaa suojella lasta tällaisten asioiden kohtaamiselta, koska ne aiheuttaisivat lapselle ahdistusta.

Hienotunteisuuskin johtaa kohtaamisen estymiseen. Ei haluta puhua siitä, mikä on toiselle arka aihe tai siitä, mikä saattaisi hänet huonoon valoon. Lapsen on opittava olemaan mainitsematta näkemäänsä. ”Miksi setä on noin lihava?” ”Miksi setä haisee pahalle?” ovat luvattomia kysymyksiä kylävierailulla. Ihmisen loukkaamattomuus edellyttää sen oppimista, ettei toinen ole leikkikalua tai väline. On opittava antamaan toisen olla. Vain varovasti saa lähestyä sitä, mikä on intiimiä tai kiusallista.

Jotkut kysymykset taas ovat niin vaikeita, ettei kasvattaja tiedä niihin vastausta. Hän haluaa lopettaa kyselemisen, koska ei pysty vastaamaan kysymykseen. Lapsen kysymykseen mukaan meneminen teettää liikaa pohtimista.

Kiusallisten kysymysten ja asioiden välttäminen estää varsinaisten kokemusten hankkimisen. Samaan johtavat myös kulttuuriset tabut. Maailman sulkeminen lapselta johtuu siis monista eri asioista, joista jotkin ovat hyvin tärkeitä ja toiset taas mielivaltaisia. Kuitenkaan ei ole perusteltua ajatella kasvatuksen tehtävänä olevan pelkästään varsinaisten kokemusten mahdollistamisen. Tällaiset kokemukset voivat uhata kulttuurin pyhää ja johtaa kosketuksiin saastaisen kanssa.

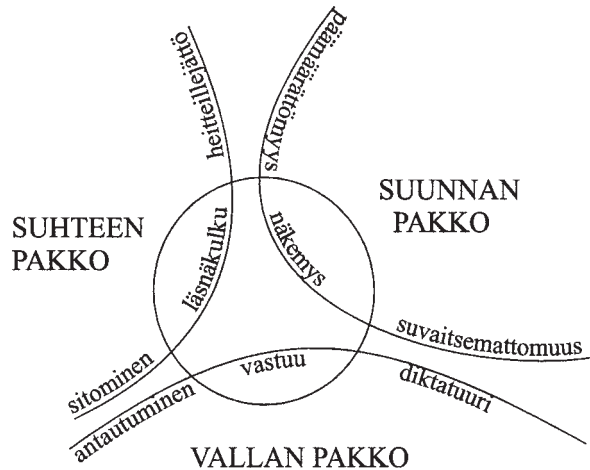
Estämällä ihmisiä kohtaamasta joitain asioita halutaan suojella heitä itseään, muita ihmisiä tai kulttuurin pyhää. Kyse on huolenpidosta ja varjelemisesta. Nämä taas ovat hyvin keskeisiä kasvattajan velvollisuuksia.

Kasvattajan pakot

On olemassa erilaisia kasvattajia, erilaisia kasvatustituutiota ja hyvin monenlaista vuorovaikutusta kasvattajien ja kasvatettavien ihmisten välillä. Siksi saattaa tuntua tarpeettomalta pohtia sitä, mitä kasvattajana oleminen on. Tästä huolimatta yritän hahmotella kasvattajana oleminen yhteisiä elementtejä. Tällaista yritystä voidaan kutsua eksistentiaaliontologiseksi. Siinä siis yritetään hahmotella oleminen, tässä tapauksessa kasvattajana oleminen tai toimiminen, perusrakennetta tai perusulottuvuuksia. Nähdäkseni tämä analyysi tavoittaa jotain olennaista kaikesta kasvattajana olemisesta. Siten sen pitäisi päteä myös edellä esitettyyn fenomenologisen kasvatuksen luonnehdintaan kuten siihenkin näkemykseen, joka painottaa pyhän varjelemista kasvatuksessa.

Kasvattajana oleminen pakot

Jotta voitaisiin nähdä, millaiseksi ihminen muuttuu tullessaan kasvattajaksi, on haettava niitä perusasioita, joihin kasvattajan työ nojaa. Nämä asiat ovat pakkoja, joita yksikään kasvattaja ei voi välttää. Seuraavassa kuviossa on hahmotettu näitä kasvattajana olemisen pakkoja.



Kuvio 1. Kasvattajana olemisen pakot.

Kuvio perustuu erään opiskelijaryhmän kanssa käymiini keskusteluihin opettajan ammattietiikan opintojaksolla sekä ajatuksenvaihtoon kollegojeni kanssa kahvipöydässä opetuksen jälkeen. Kuvio syntyi paljolti opiskelijoiden työn tuloksena ja siinä on kuvattu kolme kasvattajan pakkoa: vallan, suunnan ja suhteen pakko. Kussakin suhteessa on kielteisten ääripäiden välissä ideaalinen keski-kohta. Vallan dimensiolla antautuminen ja diktatuuri ovat näitä kielteisiä ääripäitä, suhteen dimensiolla niitä ovat sitominen ja heitteillejättö sekä suunnan dimensiolla päämäärättömyys ja suvaitsemattomuus.

Kuvio ei pyri olemaan täydellinen kuvaus kasvatuksen sisäisistä jännitteistä, vaan se pyrkii tiivistämään muutaman kasvattajan toiminnan kannalta tärkeän ristiriidan.

Suhteen pakko

Suhteen pakon ääripäitä ovat siis sitominen ja heitteillejättö. Sitominen on tiivis suhde, jossa kasvattaja suhtautuu kasvatettavansa elämään kuin omaansa. Heitteillejättö taas on välinpitämättömyyttä tämän elämästä. Läsnäkulku on kasvatettavasta välittämistä sillä tavalla, että tätä ei kahlita, vaan hänellä on mahdollisuus omiin valintoihin. Kyse on välittämisen ja luottamuksen suhteesta. Termi läsnäkulku ei liene aivan oikeakielinen, mutta siinä on sopiva yhdessä olemisen ja elämisen tavoitteellisuutta korostava sävy.

Kasvattaja on siis tuomittu suhteeseen kasvattamiinsa ihmisiin, sillä ilman näitä hän ei ole kasvattaja. Tämä tarkoittaa sitä, että kasvatettava ei ole kasvattajalle kuka tahansa ohikulkija tai satunnainen ruuhkabussin matkakumppani, vaan hän on jotain erityistä. Tämä erityisyys tarkoittaa ainakin sitä, että kasvattaja on tiettyjen yksilöiden kasvattaja ja nämä puolestaan tiettyjen kasvattajien toiminnan kohteena. Kasvattaja voi välittää kasvatettavistaan tai olla välittämättä, huolehtia heistä tai olla huolehtimatta, mutta jonkinlainen suhde heihin on välttämättömyys. Huolehtiminenkin voi olla liiallista, jolloin kasvatettavalla ei ole mahdollisuutta harjoittaa omaa harkintaansa. Toinen ääripää on heitteillejättö. Kasvattaja ei huolehdi eikä välitä kasvatettavastaan.

Vallan pakko

Kasvattajan ja kasvatettavan ihmisen suhteen toinen keskeinen elementti on valta. Instituutiot varustavat kasvattajan vallalla, jota hän ei voi välttää. Kysymys kuuluu: miten kasvattaja käyttää valtaansa - pyrkiikö hän piilottamaan sen vai tuoko hän valtansa selvästi näkyviin?

Valta kuuluu kasvattajuuteen yhtä olennaisesti kuin vanhemmuuteen, ja molemmissa valtaa voidaan käyttää väärin. Toisaalla uhkaa diktatuuri ja toisaalla vallan käytöstä luopuminen eli antautuminen. Diktaattori kasvattajana polkee oppilaan toiveita ja määrää ehdottomasti, mitä ja miten oppilaiden tulee opiskella ja käyttäytyä koulussa. Kasvattajan luopuminen vallankäytöstä ei tietenkään hävitä valtaa vaan sen kaappaavat jotkut muut. Antautuminen rikkoo mielestäni pedagogisen suhteen ydintä vastaan. Kasvattaja lakkaa olemasta pedagogi lakatessaan käyttämästä valtaansa.

Hyvään vallankäyttöön kuuluu vastuu. Vallan käyttäjä on vastuussa siitä, miten hän käyttää valtaansa. Kasvattaja on siis vastuussa kasvatettavilleen, heidän omaisilleen, kollegoilleen ja omalletunnolleen. Oikeudenmukaisuus ja tasapuolisuus ovat hyvän vallankäytön tunnusmerkkejä kuten myös kasvatettavien kuuleminen. Näiden periaatteiden noudattaminen ei kuitenkaan ole yksinkertaista, sillä kussakin yksityistapauksessa on ratkaistava, miten esimerkiksi oikeudenmukaisuus toteutuu juuri tässä tilanteessa. Hyvän vallankäytön periaatteet ovat kovin yleisiä kanssakäymisen ohjenuoria, ja siten niiden noudattaminen edellyttää eettisten ongelmien ratkaisutaitoa.

Suunnan pakko

Kolmas kasvattajuuden peruselementti on suunnan pakko. Pedagogi on kasvatettavan johdattaja ja johdattajan on hyvä tietää, minne kannattaa mennä. Ilman näkemystä oikeasta suunnasta kasvattaja on tarpeeton. Tämä suunta tarkoittaa tietenkin käsitystä siitä, millaiseksi ihmisen on hyvä kasvaa. Rehellisyys, ahkeruus, kriittisyys ja

itsenäisyys ovat sellaisia ominaisuuksia, joita meidän kulttuurissamme pidetään tavoittelemisen arvoisina.

Kasvattajan taju kasvun suunnasta voi olla vahingollistakin. Suvaitsematon kasvattaja kieltää sellaisen arvon, mitä ei itse pidä tärkeänä. Hänen mielestään hevi-musiikki on vahingollista, kuten kortinpeluukin, tietokonepelit tai tanssiminen. Hän kieltää arvokkaita asioita, koska ei itse oivalla niiden arvokkuutta. Avarakatseisuus onkin eduksi kasvattajan työssä kuten jonkinmoinen suhteellisuuden tajukin. Tarkoitan tällä sitä, että kasvattaja oivaltaa omien ihanteidensa ja arvojensa kyseenalaisuuden. Silti kasvattaja on aina tuomittu yksisilmäisyyteen ja suvaitsemattomuuteen, sillä kasvatukseen kuuluu välttämättä kieltämisen elementti. Vaikka kasvattaja haluaisi olla kuinka avarakatseinen tahansa, ei hän voi ihmisenä arvostaa mitä tahansa, ja kasvattaminen on juuri arvokkaiden asioiden edistämistä.

Pakot, avoimuus ja kiellot

Nämä kasvattajuuden kolme pakkoa kuuluvat kiinteästi toisiinsa. Kasvatettavan kanssa läsnä kulkeminen edellyttää sitoutumista vastuulliseen vallankäyttöön ja näkemystä siitä, mikä on elämässä arvokasta. Jos jokin niistä puuttuu, puuttuu jotain olennaista myös kasvattajuudesta. Samalla nämä kolme pakkoa määrittävät myös kasvattajan työn eettisten kysymysten aluetta.

Tämän artikkelin kannalta tärkein kasvattajan pakko on suunnan pakko. Kyse on siitä, voiko kasvattaja estää kasvatettavaa pyrkimästä monipuoliseen kosketukseen joidenkin asioiden kanssa. Saako kasvatettava avoimesti kohdata kaikki sosiaalisen todellisuuden ilmiöt vai ovatko jotkut asiat häneltä kiellettyjä? Saako hän kokeilla, miltä tuntuu raiskata tai pahoinpidellä toinen ihminen, silpoa itseään fyysisesti tai aiheuttaa toiselle henkistä kärsimystä? Vastaus on yksiselitteisen kielteinen. Saako syödä ulosteitaan tai masturboida julkisesti? Vastaus on taaskin selvä kielto. Meidänkin liberaalissa yhteiskunnassamme on asioita, joihin ei saa kajota kourillaan.

Entä saako näihin asioihin tutustua välillisesti esimerkiksi taiteen kautta, jos niitä ei saakaan itse tehdä? Nähdäkseni ei, jos ih-

mistä ei pidetä riittävän kypsänä ymmärtämään näkemäänsä tai luke-
maansa. Toki dekkarin kautta aikuinen voi tutustua murhaajan mie-
lentilaan, mutta lasten ja nuorten osalta tilanne on toinen.

Tabujen olemassaolosta seuraa kieltämisen pakko. Kasvattajan
tehtävänä on valtansa avulla suojella pyhää lapsen, nuoren ja aikui-
sen uteliaisuudelta. Yhtä hyvin kasvattajan tehtävänä on näiden
ihmisten itsensä suojeleminen.

Aiemmin mainitsemani radikaalia kasvatuksen avoimuutta kan-
nattavan Masscheleinin ajatuksissa on kaksi ongelmaa. Toinen näis-
tä on hänen moralisoiva ajattelutapansa. Tosiasiassa monet kasvat-
tajat asettavat toiminnalleen päämääriä ja pyrkivät muuttamaan
kasvatettaviaan näiden päämäärien suunnassa. Ainakin itse toimin
tällä tavalla. Masscheleinin näkökulmasta toimintaani voidaan ar-
vostella, sillä teen väkivaltaa kasvatettavilleni. Ilmeisestikin olen ty-
ranni – Iivana Julma, kuten poikani sanoo – enkä kasvattaja. Jos
kasvatuksen käsite varataan vain sellaiselle kasvattajan toiminnalle,
joka täyttää Masscheleinin asettamat vaatimukset, kasvatuksen
käsitteellä ei ole mitään virkaa kasvattajien toiminnan kuvaajana.

Toiseksi Masschelein unohtaa kasvatuksen perustehtävän – perus-
teettomien kieltojen ja määräysten asettamisen. Kulttuurin jatku-
vuus edellyttää sitoutumista yhteisiin toimintatapoihin ja uskomuk-
siin. Kasvatuksen tehtävä on saada kasvatit sitoutumaan näihin
itsestäänselvyyksiin, joille ei löydy mitään ehdotonta perustelua.
Kaikki asiat voidaan tehdä toisin ja kaikki uskomusjärjestelmät voi-
daan korvata toisilla, mutta kulttuurin jatkuvuus edellyttää sokeaa
sitoutumista joihinkin itsestäänselvyyksiin. Kokonaan toinen asia
on, tunnistavatko kasvattajat toimintansa tämän indoktrinoivan
puolen, mutta sen olemassaolo osoittaa Masscheleinin ajatteluta-
van kovin puutteelliseksi.

Samaan aikaan on korostettava sitä, että kasvattajan toiminnassa
on mukana vahvasti normatiivinen elementti. Hänen toimintansa
päämäärät eivät voi olla mitä tahansa – eivätkä keinotkaan. Kuten
Sarvimäki (1989, 49) kirjoittaa, kasvatus on moraalinen elämän-
muoto. Kasvatuksessa on lopultakin kyse hyvästä elämästä ja sen
edistämisestä, ja itse kasvatuksenkin pitää olla tätä hyvää elämää.

Kuitenkaan hyvästä elämästä ei ole olemassa yhtä ainutta määri-
telmää, ja kriittisenkin pedagogiikan näkemykset hyvän elämän

luonteesta voidaan kyseenalaistaa. Siten jonkin toimintatavan luonnehdinta epäpedagogiseksi nojautuu vääjäämättä sellaiseen näemykseen hyvästä elämästä, joka on kyseenalaistettavissa.

Koulun tehtävänä ei ole vain auttaa lasta kohtaamaan avoimesti maailmaa. Lasta on suojeltava saastaiselta ja yhteisön pyhää on varjeltava lapsen uteliaisuudelta. Tämä tehtävä on syytä tunnustaa avoimesti.

Kieltämisen pakosta ei tietenkään seuraa se, että kieltäminen olisi aina paikallaan. Avoimuuden ja kieltämisen problematiikkaan ei ole olemassa muita kuin hetkellisiä ja epävarmoja ratkaisuja. Kasvattaja on heitetty avoimuuden ja kieltämisen ristiriitaan, ja hänen on löydettävä ratkaisunsa yhä uusissa yksittäisissä tilanteissa. Kyse on siis kasvattajan kohtalosta, jota ei voi välttää.

Lähteet

- Douglas, M. 1994. *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London and New York: Routledge.
- Forrester, C. 1996. *Pikku Puun kasvatus*. Suom. K. Rikman. Porvoo: WSOY.
- Gadamer, H.-G. 1996. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hultgren, F. 1995. The phenomenology of “doing” phenomenology: The experience of teaching and learning together. *Human Studies* 18, 371 – 388.
- Kovacs, G. 1979. Phenomenology and the art of teaching. *Journal of Thought* 14, 194 – 198.
- Moilanen, P. 1999. Miksi filosofiaa ala-asteella. Teoksessa T. Laine (toim.) *Kasvatus filosofiaan*. Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 66, 96 – 113.
- Ruusuvuori, J. 1993. *Kaniikki Lupus*. Porvoo: WSOY.
- Sarvimäki, A. 1989. Käytännöllisen tiedon luonne. *Aikuiskasvatus* 9 (2), 48 – 51.
- Sintonen, M. 1984. *The pragmatics of scientific explanation*. Acta Philosophica Fennica 37.
- Winthrop, R. 1991. *Dictionary of concepts in cultural anthropology*. Westport: Greenwood.

Filosofiaa sivistisyhteiskunnassa –Pekka Elo & Juha Savolainen–

Aluksi

Lukion filosofian opetukseen kohdistuu erilaisia odotuksia. Ensinnäkin sitä pidetään olennaisena osana eurooppalaista yleissivistystä. Jos on kiusallista, että suomalainen ei tunne ainuttakaan Jean Sibeliuksen sävellystä, on yhtä lailla todistus puutteellisesta yleissivistyksestä, jos eurooppalainen ei osaa mitenkään sijoittaa Platonia tai Kantia oikeisiin yhteyksiinsä. Toiseksi filosofian oletetaan olevan tehokas kriittisen ajattelutaidon kehittäjä. Melkoinen osa kansainvälistä keskustelua on käyty juuri tämän tavoitteen ympärillä. Kolmanneksi filosofiaan kohdistuu hyvin perinteisiä mielikuvia sen ihmistä jalostavasta vaikutuksesta, jonkinlaisesta maailmankatsomuksellisesta terapiasta.

Lähestymme kysymystä filosofian tehtävästä kolmesta suunnasta. Ensiksi tutkimme filosofian suhdetta yleissivistykseen ja ajattelun taitoihin. Toiseksi pohdimme filosofian roolia modernissa yhteiskunnassa. Lopuksi esitämme ajatuksia siitä, miten liittää filosofian ja elämänkatsomustiedon opetus yhteen johdonmukaisella ja järkevällä tavalla.

Filosofia kulttuuriperintönä

Alfred North Whiteheadin tunnetun lausahduksen mukaan tiede, joka ei epäröi unohtaa menneisyyttään, on hukassa. Tällä Whitehead tietysti halusi viitata siihen, että tieteellinen edistys merkitsee

kaiken aiemmin opitun uudelleenkirjoittamista aina parhaan käytettävissä olevan tiedon nojalla. Tässä mielessä filosofia on kiinnostava poikkeus, sillä filosofian historia on paljon keskeisemmällä sijalla filosofian harjoittamisessa kuin esim. fysiikan historia nykyfysiikassa.

Selitys Whiteheadin kuvaamalle asiantilalle on sikäli yksinkertainen, että filosofia tarjoaa yleensä yksityiskohtaisesti kehiteltyjen teorioiden ja mallien sijasta yleisempiä lähestymistapoja tai viitekehäksi ongelmalliseksi koettujen ilmiöiden ymmärtämiseen. Niin kauan kun ei ole varmuutta oikeasta tavasta lähestyä tutkimuskohdetta, säilyvät myös vanhemmat näkemykset yhä ajankohtaisina vertailukohtina. Ja filosofian historia tarjoaa samalla muuten kovin epäyhtenäiselle yhteisölle jonkinlaisen yhteisen kielen tai koordinaatiston, jossa paikantaa muuten toisistaan huomattavastikin poikkeavia näkemyksiä. Siksi tärkeimpien filosofien kaanonilla on muutenkin kuin puhtaasti historiallista merkitystä, myös filosofian opetuksessa.

Roger-Pol Droit'n vuonna 1995 toimittamassa UNESCON tutkimuksessa (Droit 1995) pyydettiin nimeämään ”kymmenen klassikkona pidettävää filosofia”. Kaikki maat eivät vastanneet tähän pyyntöön, joistakin maista tuli useampikin vastaus. Koonti vastauksista synnytti seuraavan kymmenikön: Platon 72 mainintaa, Aristoteles 71, Kant 68, Descartes 66, Hegel 64, Hume 39, Spinoza 33, Leibniz 31, Marx 30, Locke 29, Akvinolainen 29, P. Augustinus 20, Wittgenstein 20, Rousseau 17, Sartre 14, Berkeley 14, Hobbes 11. Tämän jälkeen valintojen määrä laskee nopeasti, mutta toisaalta listalta löytyy paljon jännittäviä ajattelijoita. Täysin riippumatta maanosasta, kielestä tai kulttuuriperinnöstä, samat nimet kuitenkin esiintyvät listalla kuin listalla. Hämmästyttävää tässä listassa on länsimaalaisten ajattelijoiden täydellinen hegemonia filosofisessa kaanonissa.

Vuonna 1953 UNESCO oli tehnyt vastaavanlaisen maailmanlaajuisen selvityksen filosofian opetuksesta. Tämän tutkimuksen tuloksia silloin esitellyt Georges Canguilhem valitti vertailevan filosofisen tutkimuksen ja opiskelun vähäisyyttä ja länsimaalaisen filosofian ylivaltaa. Vuoden 1995 selvitykseen vastannut Michael Dummett totesi kuvaavasti, että ”Filosofian opiskelijat perehtyvät vain

länsimaalaiseen filosofiaan eivätkä kuule sanaakaan islamilaisesta, intialaisesta tai kiinalaisesta filosofiasta”. Siten Canguilhemin kommentit olisi voinut siirtää sellaisenaan uudempaan selvitykseen: mitään edistystä ei ole tapahtunut.

Kuka tarvitsee valkoisia keskiluokkaisia miesfilosofoja?

Länsimaalaisilla ajattelijoiden on kuitenkin todella ollut jotain annettavaa koko maailmalle – miten puutteellisia ja vääristyneitä heidän vastauksensa monista huomiotamme vaativista kysymyksistä ovat olleetkaan. Kaksituhattaviisisataa vuotta kestänyt, lähes keskeytymättömän ja alituisesti itselleen uutta elinvoimaa löytänyt keskustelu- ja tutkimusperinne on sentään yksi maailmanperintömme kauneimmista saavutuksista. Siksi monen UNESCO:n listalla esiintyvien ajattelijoiden pysyminen filosofisen yleissivistyksen kaanonissa on yhä edelleen perusteltua.

Lähes samana toistuva tärkeiden ajattelijoiden lista ei sellaisenaan todista mitään filosofian kouluopetuksen (eikä muun opetuksen) tasosta. UNESCO:n selvitykseen kootut vastaukset kuitenkin tekevät selväksi sen, että yleisen filosofisen kulttuurin heikkous monissa maissa sekä tuottaa mielikuvituksetonta opetusta että osin selittyy sillä. Näyttää siltä, että aivan liian harva opettaja on kykenevä itsenäiseen filosofiseen keskusteluun ja tutkimukseen – näiden taitojen opiskelijoille välittämistä puhumattakaan. Siksi nämä puuttuvat taidot korvataan usein opetuksessa pelkällä ”suurten filosofien” gallerialla, jota opiskelijat pitävät pakollisena vierailuna kummallisten ja vanhentuneiden ajatusten museoon. Tämän havaitseminen auttaa meitä myös ymmärtämään UNESCO:n selvityksestä paljastuvan kiinnostavan jännitteen.

Useimmissa maissa filosofian rooli julkisessa keskustelussa arvioidaan melko heikoksi, mutta samalla useimmissa maissa filosofian roolin uskotaan merkittävästi vahvistuvan tulevaisuudessa. Aivan oikein filosofian opettajat ympäri maailmaa uskovat, että filosofian harkinta on välttämätöntä jos aiomme ohjata von Wrightin

”teknosysteemiksi” kutsuman uuden maailmanjärjestyksen toimintaa moraalisesti hyväksyttäviin suuntiin. Tulevaisuutta koskeva optimismi perustellaan kuitenkin lähinnä filosofisen keskustelun ja harkinnan välttämättömyydellä yhtenä paremman tulevaisuuden avaimena, ei empiirisellä aineistolla, joka tukisi optimismia. Yleinen yhteiskunnallinen kehitys voi tietysti luoda sosiaalisen tilauksen filosofian opetukselle. Siksi niin monet filosofit ja filosofian opettajat haluavat, että filosofian opetus korostaisi nykyistä enemmän ”ajankohdaisia” aiheita. Aloite kuulostaa ja näyttää hyvältä, mutta ei välttämättä ole todellinen askel eteenpäin. On yksinkertaisesti vaikea nähdä miten ”ajan haasteisiin” voisi tehokkaasti vastata ilman itse filosofian opetuksessa tapahtuvaa kehitystä. Lyhyesti sanoen: filosofian opiskelun on tarjottava malli kriittisestä perspektiivinhausta ongelmiin, joita emme voi ratkaista ilman parhaita ajatteluntaitojamme. Mutta mistä näitä ajatteluntaitoja tulisi etsiä?

Ylimalkainen ensyklopedinen tietämys filosofeista ja heidän näkemyksistään tuo siis julki kovin huonosti filosofian keskeisimmän aineksen eli toisiaan seuraavien käsitteiden ja kysymysten genealogian sekä niistä käydyn kriittisen keskustelun. Se ei riitä aitoon filosofiseen tutkimukseen enempää kuin tieto Kasparovin elo-luvusta hyvään shakin peluuseen. Mutta mistä löydämme filosofiset ajattelun taidot?

Miten testata kivikautisia mieliä?

Jos meidän aikamme korkeakouluopiskelijoille esitetään seuraava päättely,

Kaikki kalat osaavat uida.

Minä osaan uida.

Siis:?

hämmästyttävän moni (varttuneempikin opiskelija) vastaa päätetyn johtavan päätelmään ”Olen kala!” Opiskelijat eivät tietenkään usko todella olevansa kaloja, mutta he kuvittelevat ilmeisesti, että kyseessä on jonkinlainen paradoksi – he ovat kykenemättömiä selit-

tämään, missä vika piilee. Opiskelijoiden ajattelun taidot ovat yksinkertaisesti tehottomia avaamaan ongelmaa. (Noddings 1995, 83.)

Kala-esimerkin kaltaisiin ilmiöihin on tietenkin etsitty ja löydetty moniakin selityksiä. Yksi kaikkein provokatiivisimmista on peräisin evoluutiopsykologeilta. Evoluutiopsykologisen perspektiivin ovat kätevästi esittäneet myös meidän tarkoituksiimme Leda Cosmides ja John Tooby (Cosmides & Tooby 1997). He esittävät, että (1) Aivot on fyysikaalinen järjestelmä, joka toimii tietokoneena ja jonka kytkentöjen tehtävänä on synnyttää ympäristöön sopivaa käyttäytymistä, (2) Luonnonvalinta suunnitteli aivojemme kytkennät ratkaisemaan ongelmia, jotka esivanhempamme ovat kohdanneet lajimme pitkän kehityshistorian aikana, (3) Tietoisuus on vain jäävuoren huippu, ja suurin osa mielen toiminnoista jää piiloon tekijöiltä. Tämän tuloksena tietoinen ajattelumme johtaa meidät harhaan eli uskomaan, että aivojemme kytkennät olisivat yksinkertaisempia kuin mitä ne todella ovat. Useimmat ongelmat, joita pidämme helppoina, ovat itse asiassa vaikeasti ratkaistavia: ne vaativat monimutkaisia aivojen kytkentöjä, (4) Erilaiset aivojen kytkennät ovat erikoistuneita ratkaisemaan erilaisia ongelmia ja lopulta (5) Meidän moderneissa pääkopissamme asustaa kivikautinen mieli.

Miten tällainen evoluutiopsykologinen perspektiivi sitten auttaa ymmärtämään kala-esimerkin kaltaisia koetuloksia? Evoluutiopsykologien näkökulman ymmärtämiseksi esittelemme vielä toisenkin koetuloksen, Peter Wasonin kehittämän päättelytehtävän (Wason 1966). Karl Popperin mukaan tieteellisyyden mittapuuna on meidän valmiutemme alistaa tutkimamme teoria ankarille testeille sen mahdollisen erheellisuuden toteamiseksi. Hyvää tieteenharjoitusta on siis kehitellä teorioita, jotka ovat selvästi ja yksiselitteisesti osoitettavissa epätosiksi ja sitten kehittää tähän tarkoitukseen vastaavia testejä. Jos teoria selviytyy kaikkein ankarimmista sen testaamiseksi kehittämistämme kokeista, me voimme järkipäisesti hyväksyä sen, ainakin väliaikaisesti. Mutta miten hyviä ihmiset ovat teorioiden popperilaisessa testaamisessa? Asian selvittämiseksi Wason kehitti yksinkertaisen mutta valaisevan kokeen. Wason esitti koehenkilöilleen neljä korttia. Jokaisen kortin yhdellä puolella oli kirjain ja toisella puolella numero. Koehenkilöille kuitenkin näytettiin vain kortin toinen puoli:

kortti 1: D

kortti 2: F

kortti 3: 3

kortti 4: 7

Sitten koehenkilöiltä kysyttiin, mitkä kortit heidän tulisi kääntää nurin voidakseen osoittaa vääräksi oletuksen ”Jos kortin toisella puolella on kirjain D, niin toisella puolella on numero 3”. Oikea vastaus on tietysti se, että nurin täytyy kääntää kortit 1 ja 4, sillä vain ne testaavat oletusta. Wason kuitenkin havaitsi hämmästyksekseen, että useimmat koehenkilöt vastasivat, että nurin täytyisi kääntää vain joko kortti 1 tai kortti 1 ja kortti 3!

Tarina muuttuu vielä mielenkiintoisemmaksi, kun muunnamme kokeen seuraavaan muotoon: ”Mitkä kortit sinun täytyy kääntää nurin voidaksesi varmistua siitä, että anniskeluikärajaa (eli 18 vuotta) noudatetaan – kun kortit ovat seuraavat?”:

kortti 1: olutta

kortti 2: virvoitusjuomaa

kortti 3 : 25 vuotta

kortti 4: 16 vuotta

Nyt Wason havaitsi, että tehtävän ensimmäisessä versiossa epäonnistuneet onnistuivat yleensä ratkaisemaan sen täydellisesti. Ja kuitenkin tehtävien looginen rakenne oli identtinen! Olisi houkuttelevaa ajatella, että selityksen täytyy piillä siinä, että jälkimmäinen versio testistä on paljon konkreettisempi. Mutta Cosmides ja Tooby ovat huomauttaneet, että tämä ei riitä selitykseksi: on olemassa yhtä konkreettisia versioita testeistä, jotka tuottavat yhtä huonon tuloksen kuin ensimmäinen, abstrakti versiokin. Mikä siis selittää erot koetuloksissa? Cosmidesin ja Toobyn mukaan selitys on siinä, että jälkimmäisessä versiossa testataan meidän kykyämme paljastaa sosiaalisten normien rikkojia – ja tähän tehtävään luonnonvalinta on varustanut meidät erinomaisesti.

Onko ihmismieli tosiaanakin kokoelma erityistehtäviin erikoistuneita vaistomaisia kompetensseja eli moduuleita? Ovatko nämä moduulit biologisia adaptaatioita? Kätkeekö nykyihmisenkin kallo sisälleen kivikautisen mielen? Kaikki nämä evoluutiopsykologian perusideat ovat kiistanalaisia. Me emme varmasti tiedä, miten modulaarisia erilaiset henkiset kapasiteetit ovat. Meillä ei ole var-

muutta siitä, mitkä näistä kompetensseista ovat adaptaatioita eikä siitä, missä ja milloin erilaiset kompetenssit ovat kehittyneet. On kuitenkin ilmeistä, että psykologian ja evoluutiobiologian pitkäaikainen ”asumusero” on päättymässä, sillä yhä useampi psykologi on vakuuttunut siitä, että myöskään psykologiassa ”ei mikään ole (täysin) ymmärrettävissä muutoin kuin evoluution valossa”, Theodosius Dobzhansky’n biologiasta esittämää kuuluisaa ajatusta lainataksemme. Tässä mielessä evoluutiopsykologia on tullut jäädäkseen. Saadaksemme paremman kuvan siitä, mitä ihmisten ajattelulta voimme kohtuudella odottaa, meidän on kuitenkin tutkittava tarkemmin henkisten toimintojemme välittömiä syitä ja mekanismeja.

Connecting neurons...

Viime vuosina alueella on tehty paljon filosofisesti kiehtovaa työtä, myös evoluutiopsykologiasta riippumatta. Tässä meitä kiinnostavat ennen kaikkea ns. konnektionististen verkostojen ja ns. tyypillisyyssilmöiden tutkimus kognitiotieteessä. Filosofeja kiinnostanevat erityisesti moraalista harkintaa koskevat tutkimukset.

Klassisen näkemyksen mukaan esim. järkiperäisessä moraalisisä valinnassa on kyse asiaankuuluvan lain tai säännön valinnasta ja soveltamisesta käsillä olevaan tapaukseen. Jos siis ongelmamme on vaikkapa ihmishengen pelastaminen tilanteessa, jossa se vaarantaa muiden ihmisten tai eläinten hyvinvoinnin, niin etsimme asiaankuuluvan moraalissäännön ja yritämme toimia sen mukaan. Kyse on siis käsillä olevan tapauksen alistamisesta yleisille moraalikäsitteille ja moraalissäännöille. Kognitiotieteen uusista suuntauksista innoitukseksi hakeneet tutkijat ovat eri mieltä. Siten esim. Mark Johnson väittää, että klassinen näkemys perustuu kestäättömiin oletuksiin käsitteiden ja ihmisjärjen luonteesta. (Johnson 1994) Mikä sitten on vialla klassisessa näkemyksessä?

Klassisen näkemyksen mukaan käsitteet tulee ymmärtää ne määrittelevien välttämättömien ja riittävien ehtojen välityksellä. Tämä on juuri se käsitys, jota Sokrates Platonin dialogeissa edustaa, ja sitä kehittäi järjestelmälliseen tapaansa Aristoteles. Näyttää kuitenkin

siltä, että klassinen käsitys ei tee oikeutta ihmisten ajattelussaan käyttämille käsitteille vaan näihin liittyy ns. tyypillisyyksiä. Niinpä esim. pääskysten tai västäräkkien katsotaan Suomessa olevan lähempänä ns. prototyyppistä lintua kuin esim. strutsien tai dronttien. ”Prototyyppi” tarkoittaa tällöin konkreettisista esimerkkilinnuista abstrahoitua tilastollista ydintendenssiä, siis jonkinlaista linnun tilastollista ideaalityyppiä. Sen sijaan, että me arvioisimme käsitteen oikeaa käyttöä käymällä läpi määrittelevien ominaisuuksien listaa, me järjestämmekin käsitteellisen ymmärryksemme prototyyppisten tapausten ympärille.

Prototyyppien kaltaisille käsitteille perustuva järkeily sopii erinomaisesti yhteen hermoverkkojen toimintatapoja koskevien teorioiden kanssa. Tämä on yksi syy ns. konnektionististen verkostojen suosioon uudemmassa kognitiotieteessä. Konnektionistiset verkostot käsittävät joukon yksinkertaisia käsittely-yksiköitä sekä niiden välisiä yhteyksiä. ”Vanhan hyvän ajan tekoälytutkimus” piti mieltä muodollisten sääntöjen mukaan tapahtuvan symbolien prosessoinnin näyttämönä. Konnektionismi sen sijaan näkee mielen toiminnot rinnakkain tapahtuvina prosessointeina, joissa verkosto oppii korjaamalla primitiivisten yksikköjensä välisiä kytkentävahvuuksia. Yhteys prototyyppiteorioihin paljastuu, kun ymmärrämme, että oppiva konnektionistinen verkko muuttaa yhteyksiensä painoarvoja, kun se joutuu tekemisiin konkreettisten esimerkitapausten kanssa.

Viimeisimmissä, George Lakoffin kanssa tekemissään tutkimuksissa, Johnson on kehittänyt näkemyksiä, jotka nekin ovat epätavallisen haastavia (Lakoff & Johnson 1998). Heidän mukaansa myös meidän abstrakti järjenkäyttömme on erottamattomasti yhteydessä hermostomme sensomotorisen järjestelmän käyttöön, siis viime kädessä toimintamme ohjaamiseen ja havaitsemiseen. Siten me käsitämme maailman ruumiimme välityksellä ja meidän ruumiimme määrittävät ne käsitteet, joilla esitämme itsellemme maailmaa. Ja perustason käsitteidemme käyttö aktivoi sensomotoriset järjestelmämme juuri jokapäiväisen elämämme tarpeiden tyydyttämiseen. Johnsonin ja Lakoffin väitteet saavat Platonin pyörimään luolassaan!

Konnektionismista ja tyypillisyyssilmiöistä innoituksensa saavat tutkijat eivät kuitenkaan edusta täsmälleen samanlaisia näkemyksiä, vaan heitä yhdistää lähinnä perinteellisten näkemysten vastaisuus. Niinpä esim. Paul Churchlandin mukaan moraalikeskusteluissa ei ole kyse julkilausuttujen moraalisääntöjen paikkansapitävyydestä vaan kiistakysymyksen ymmärtämiseksi tarjottujen prototyyppien kilpailusta (Churchland 1994). Owen Flanagan kannattaa Churchlandin lähestymistapaa jakamatta hänen uskoaan moraalisen ymmärryksemme kasvuun (Flanagan 1994). Andy Clark korostaa kielellisesti ilmaistujen moraaliperiaatteiden merkitystä yhteistoiminnallisen oppimisen edistäjänä (Clark 1994). Robert Gordon tähdentää psykologista simulaatiota moraalisen ymmärryksemme lähteenä (Gordon 1994). Paul Thagard mukaan eettisten periaatteiden ja arvostelmien oikeutus perustuu koherenssin maksimointiin (Thagard 1997).

Naturalistin arvostelukyky ja sivistys

Vielä sukupolvi sitten moni filosofi olisi kuitenkin reagoinut niin evoluutiopsykologiaan kuin uuteen kognitiotieteeseenkin lähinnä olankohautuksella. Kysehän on vain joukosta empiirisiä tutkimustuloksia ja niihin liittyviä teoreettisia tarkasteluja. Missään tapauksessa niillä ei ole mitään olennaista annettavaa filosofialle. Filosofian kenttään kuuluvat aprioriset lähtökohdat, käsitteelliset totuudet ja normatiiviset periaatteet, eivät satunnaiset ja synteettiset empiiriset väittämät. Nykyään tämä asenne on selvästi tehnyt tilaa paljon naturalisemmalle lähestymistavalle, joka lainaa anteeksi pyytelemättä erityistieteiltä niin käsitteitä kuin tutkimustuloksiakin tarkasteluihinsa.

Tarpeettomien väärinkäsitysten torjumiseksi sanottakoon kuitenkin, että Platonin, Descartesin ja Husserlin kaltaiset suuret idealistiset ajattelijat joka tapauksessa innoittavat myös tulevaisuuden filosofisia keskusteluja. Sen sijaan me olemme vakuuttuneita siitä, että opetusta on tavattoman vaikeata kehittää, mikäli kääntää selkensä oppimisprosesseja koskevalle teoreettiselle ja empiirisille työlle. Kunnianhimoiset fysiikan opettajat ovat nykyään hyvin perillä sii-

tä, miten suuresti (pseudo)aristoteelinen arkifysiikka vaikuttaa opiskelijoiden kykyyn rakentaa esim. Newtonin mekaniikkaan perustuva ymmärrys kappaleiden liikkumisesta. Arkifysiikan sivuuttaminen opetuksessa varmistaa sen, että opiskelijat joutuvat kamppailemaan voittamattomien oppimisesteiden kanssa. Samalla tavalla on vakavasti työnsä ottavan filosofian opettajan syytä pohtia, miten opiskelijat arkiymmärryksensä perusteella osaavat mieltää esim. pätevän päättelyn ajatuksen, vaikka tässä tapauksessa aristoteelinen ajattelu johtaa oikealle tielle!

Oppimista koskeva filosofinen keskustelu käsittää itse asiassa vielä monia muitakin ilmeisen tärkeitä ja perinpohjaisempaa tutkimusta ansaitsevia suuntauksia. Cristopher Cherniak on tähdentänyt ihmisen rajallisia tietojenkäsittelyn kapasiteetteja; teorioiden ns. semanttiset tulkinnat ovat lisänneet ymmärtämystämme sekä tieteelisten teorioiden luonteesta että niiden rakentumisesta ihmisten mielissä (Giere 1994; Hestenes 1992); dynaamisten järjestelmien käyttäminen psykologisten prosessien mallintamiseen ja kompleksisuuden tutkimus sallivat meidän nähdä oppimisen lainalaisina prosesseina ja itseorganisaationa (van Geldern; Goertze 1998; Holland 1997) jne. Me haluamme tähdentää kahta aiheemme kannalta erityisen tärkeää ja läheisesti toisiinsa liittyvää teemaa: arvostelukykyä ja toisen asteen kognitiivisia kykyjä.

Arvostelukyky ja sivistys

Systemaattista naturalistista filosofiaa kehittelleet C.A. Hooker ja Harold Brownin ovat Cherniakia seuraten korostaneet sitä, että ihmiset eivät mitenkään voi noudattaa niitä normatiivisia ihanteita, joita esim. analyyttisessä tietoteoriassa on usein pidetty keskeisinä inhimilliselle järkipäisyydelle (Hooker & Brown 1994). Heidän päätelmänsä ei kuitenkaan ole se, että meidän tulisi laskea standardejamme ja tyytyä jonkinlaiseen ”minimaaliseen rationaalisuuteen”. Hookerin ja Brownin mukaan analyyttisen tietoteorian asettamat normit ovat huonosti perusteltuja, sillä todellisuudessa inhimillisen järkipäisyyden ydin ei ole meidän algoritmisissa tietojenkäsit-

telykyvyissämme vaan niitä kompensoivassa refleksiivisessä järjenkäytössämme. On syytä huomata, että Hooker ja Brown eivät etsi ajattelumme ominta aluetta evoluutiopsykologien korostamista vaistomaisista kompetensseista vaan oman aktiivisuuden kautta syntyvästä ja asiantuntemukseen perustuvasta harkintakyvystä. Ernest Sosa puolestaan on kehittänyt tietoteoriaa, jossa keskeisellä sijalla ovat toisen asteen kognitiiviset kyvyt (Sosa 1992). Ensimmäisen asteen kykyjämme ovat esim. aritmeettiset kykymme, aistihavaintomme, muistimme, päättelykykymme jne. Toisen asteen kognitiiviset kyvyt perustuvat ymmärrykseen ensimmäisen asteen kykyjemme luotettavuudesta. Jälleen voisimme ajatella, että ensimmäisen asteen kykyjen epäluotettavuutta kompensoivat niiden käyttöä rajoittavat toisen asteen kyvyt. Sekä Hookerin ja Brownin että Sosan tutkimia refleksiivisiä ajattelunkykyjä voi hyvin perusteella kutsua tiedon hyveiksi.

Hyveethän ovat hankittuja ominaisuuksia, jotka myötävaikuttavat sekä niiden haltijoiden että heidän yhteisöjensä kukoistukseen. Arvostelukyky perustuu ajattelutaitojen harjaantuneeseen käyttöön, toisen asteen kognitiiviset kyvyt ensimmäisen asteen kykyjen tehokkaaseen käyttöön. Mikäli edellä esittelemämme evoluutiopsykologien ajatukset modulaarisesta mielestä ovat oikeansuuntaisia, herää kuitenkin kysymys tiedon hyveidemme suhteesta vaistomaisiin peruskompetensseihin.

Ovatko tiedon hyveetkin biologisia adaptaatioita, tiettyyn tehtävään erikoistuneita moduuleita? Näin spekulatiiviseen kysymykseen on työlästä antaa varmaa vastausta, mutta luultavasti vastaus on ainakin tiettyssä mielessä kielteinen. Toisen asteen kyvyt tietysti edellyttävät ensimmäisen asteen kykyjä ja nämä ensimmäisen asteen kyvyt saattavat hyvinkin olla biologisia adaptaatioita. Mutta kriittinen ja refleksiivinen ajattelu on ilmeisen vaikeaa, kuten olemme esimerkeistämme jo huomanneet. James Alcock tosin löytää ”uskomuskoneestamme” kriittisen ajattelun yksikön, mutta hänenkin mukaansa se on hankittu kokemuksen ja nimenomaisen opetuksen kautta (Alcock 1995). Ensi näkemältä näyttäisi siltä, että joko muut mielemme kyvyt häiritsevät säännöllisesti kriittisiä ajatteluvaihtoehtojamme tai sitten kriittiset kykymme ovat luonnonhistoriam-

me sivutuotteena syntyneitä ja yksilönkehityksessä hankittavia taitoja. Vaatiihan niihin harjaantuminen aikaa ja vaivaa, omien hermo-verkkojemme ankaraa käytännöllistä harjaannuttamista. Siksi tuntuisikin perustellummalta puhua tiedon hyveistä eikä kriittisen ajattelun vaistoista.

Olemme tarkastelleet järjenkäytön luonnetta nykyaikaisen tutkimuksen ja filosofisen keskustelun valossa. Tuloksena syntynyt kuva on hämmentävä. Yhtäältä uusi tutkimus viittaa siihen, että perinteiset näkemykset ovat suuresti yliarvioineet ihmisten kyvyn johdonmukaiseen ja kriittiseen ajatteluun. Toisaalta on käynyt ilmi, että esim. moraalinen harkintamme on paljon rikkaampaa kuin mitä aiemmat näkemykset olettivat. Erityisen merkittävää on se, että Brownin, Hookerin ja Sosan tähdentämä arvostelukyky ja refleksiivinen järjenkäyttö ovat niin lähellä juuri filosofisessa keskustelussa vaadittavia tiedon hyveitä. Siten filosofisen ajattelun hyveet ovat aivan keskeisiä kaikessa ajattelussamme. Tämän vuoksi tuntuu kovin huonosti harkitulta ajatella, että filosofian harjoitus varattaisiin pienelle asiantuntijajoukolle. Päinvastoin, kaikkien ihmisten pitäisi saada mahdollisuuksia harjoittaa näitä kunnianhimoisen ajattelun taitoja.

Hankalaa filosofin ja filosofian opettajan kannalta on se, että aihetta optimismiin ajattelun taitojen yleisestä kehittymisestä näyttäisi olevan eniten, siellä missä nämä ilmeisesti perustuvat lähes vaistomaisiin kompetensseihin, vähiten siellä, missä kyse on tietoisesta ja järjestelmällisyyttä vaativasta kriittisyydestä. Onko tästä pulmasta mitään ulospääsyä? Ehkä ei täysin, sillä muutoin maailmamme olisi jo paljon paremmalla tolalla. Esittämämme kuva on kuitenkin yksipuolinen. Täydentämällä sitä voimme myös paremmin ymmärtää sitä, mikä on filosofian ja filosofisen kasvatuksen tehtävä nopeasti muuttuvassa maailmassa.

Leikkivä ihminen ja kulttuurin karnevaali

Täysin riippumatta evoluutiopsykologian nykyversioiden kohtalosta, on ilmeistä, että kulttuurin karnevaali on vain jatkoa syvään juurtuneelle, paljon pitkäikäisemmälle ja kaikille yhteiselle perinnöl-

lemme, jonka unohdamme vain omaksi vahingoksemme. Pitkä kehityshistoriamme on varustanut meidät monilla kyvyillä ja taidoilla, jotka ovat epäilemättä olleet hyödyllisiä syntyaikoinaan. Meille on näköjään suotu myötäsyttyisinä lahjoina niin arkifysiikkaa, arkibiologiaa, arkipsykologiaa kuin arkietiikkaakin. Tämän tunnustamisen ei sinänsä tarvitse uhata ihmisen arvokkuutta millään tavalla. Ihmisen arvokkuuden näkyvimpänä ilmenemismuotona pidetään yleisesti hänen sivistystään. Ja varmaankin kaikkein ylevimmän, sellaisena normatiiviseksi ihanteeksi tarkoitetun, muotoilun sivistykselle esitti Wilhem von Humboldt (von Humboldt 1792). Humboldtille sivistys eli *Bildung* oli ”ihmisen kykyjen mitä rikkainta ja tasasuhtaisinta kehittymistä täydelliseksi ja sopusuhtaiseksi kokonaisuudeksi”. On syytä huomata, että Humboldt selvästi puolusti sivistysihannetta itse ihmisluontoon kuuluvana pyrkimyksenä, ei yhteen kulttuuriin kuuluvana paikallisena erikoisuutena. Mutta miten on mahdollista, että yksilöiden vapaa ja kaikinpuolinen kehitys perustuisi kokoelmaan koneen kaltaisia moduuleja? Miten sitten olisi mahdollista, että se ei perustu myötäsyttyisiin kykyihin ja pyrkimyksille? Palapelistämme puuttuu selvästi keskeisen tärkeitä palasia, joita ilman emme voi vakuuttavasti perustella *Bildung* -ihanteen universaalisuutta. Mitä ne voisivat olla?

Kulttuurin karnevaali on luultavasti vaikuttanut ihmisen historiaan alusta alkaen. Ihmisen ajattelua ja toimintaa ei voida tyydyttävästi ymmärtää, ellei muisteta, että ihminen on kulttuurieläin. Mutta yhtä lailla on ihmisen kulttuuria mahdoton tyydyttävästi ymmärtää, ellei nähdä miten tämä karnevaali aina sekä alkaa että päättyy biologisen kalenterin mukaan. Siksi meidän täytyy löytää ihmisen biologiasta jotain, mikä viittaa kehityshistoriamme asettamien rajoitusten ylittämiseen. Yleensä tähän tehtävään nimetään kieli, järkipörsäisyys tai tietoisuus. Torjumatta mitenkään näitä ehdotuksia haluamme nostaa esiin helposti unohdetun seikan: sosiaalisen leikin. Useimmat nisäkkäät leikkivät pentuina. Leikki saattaa olla adaptaatio pentujen harjaannuttamiseksi myöhemmin tarvittaviin taitoihin. Itse leikki kääntää kuitenkin tavoitteiden ja keinojen järjestyksen ylösalaisin. Tässä mielessä leikki on aristoteelisen praksiksen kaltaista ja itseisarvoista toimintaa, joka palkitsee siihen ryhtyviä mielihyvällä

ja jopa ilolla. On myös aivan ilmeistä, että älykkyytenä ja oppimisena pitämämme ilmiöt tuntuvat olevan kotonaan leikissä.

Pidämme apinoita ja delfiinejä älykkäinä, koska ne leikkivät, emme siksi, että ne toteuttavat darvinistisia imperatiivejaan. Itse asiassa leikki tarjoaa meille kaikkein selvimmän esimerkin luovasta toiminnasta. Eikä kukaan ole ehkä ymmärtänyt paremmin leikin merkitystä kulttuurin kehitykselle kuin Johan Huizinga, jonka tunnetusti väitti kaiken kulttuurin saavan alkunsa leikistä ja leikkinä (Huizinga 1940). Kulttuurin luonteesta on kuitenkin käyty evolutiivisesti suuntautuneiden ja kulttuurin autonomisuutta puolustavien tutkijoiden välillä ajoittain kiivaaksi yltynyttä väittelyä. Kiista koskee osin ns. yleisen oppimisen merkitystä ajattelullemme ja toiminnallemme. Edelliset pitävät sitä täysin riittämättömänä selittämään tehokasta oppimistamme, jälkimmäiset pitävät yleistä oppimista kulttuurisen luontomme ytimenä. On hyvin kuvaavaa, että nykyinenkään tutkimus ei voi antaa kysymykseen yksiselitteistä vastausta: me emme esimerkiksi tiedä, miten erikoistuneita konnektio-nististen verkostojen tulee olla jäljitelläkseen uskottavasti vaativimpia saavutuksiamme. Siksi mekään emme osaa sanoa, onko leikki tulosta modulaarisista vaistoista vai yleisemmästä oppimisesta. Sen sijaan on aivan varmaa, että leikissä yksilö käyttää kaikenlaisia kompetenssejaan tarkoituksiin, jotka eivät suoraan palvele sen tarpeidentyydytytystä. Bonobo-simpanssien paljon huomiota herättänyt seksuaalinen promiskuiteetti on tästä erinomainen esimerkki. Bonoboiden hulvattomalta vaikuttava seksielämä ei selvästikään palvele lisääntymistä, vaan pikemminkin laukaisee stressiä ja hillitsee aggressioita. Kyse on siis alunperin yhtä tehtävää eli lisääntymistä edistämään syntyneen adaptaation osittaisesta siirtymisestä toisen adaptiivisen tehtävän palvelukseen, so. sosiaalisuuden ja rauhan ylläpitämiseen. Jälkimmäisessä tehtävässä bonoboiden hurjaa seksielämää voidaan varmaankin kutsua adaptiiviseksi, mutta ei adaptaatioksi.

Bonoboiden opetus meille ei kuitenkaan ole siinä, että jokin muukin laji harrastaa seksiä yli lisääntymistarpeiden. Tärkeämpää on havaita, että käyttäytymismalli voidaan levittää koskemaan koko yhteisöä. Voisimmekin ajatella, että inhimillisessä kulttuurissa on paljolti kyse lapsuuden ja nuoruuden leikkitaipumusten ulottami-

sesta pitkälti aikuisikään. Inhimillisen kulttuurin myötä leikki on ikään kuin karannut omasta kehästään ja alkanut ohjata koko lajinkehitystä. Mikäli tämä on oikein, asettuu Kantin kuuluisa määritelmä valistuksesta uuteen valoon. Kanthan kehotti ihmisiä vapautumaan itseaiheutetusta alaikäisyydestä ja käyttämään rohkeasti omaa järkeään. Meidän näkökannaltamme Kant ei kuitenkaan ole leikinturmelija, sillä hänen arvostelunsa kohdistuu infantilismiin eikä leikkiin. Mitäpä muutakaan luova toiminta on kuin kontrolloitua mielikuvitusta – ja siis leikkiä?

Leikin täytyykin olla osaselitys muuten vaikeasti selitettävälle ilmiölle. Jokin ominaisuus on biologinen adaptaatio vain tietyssä elinympäristössä. Monet ihmisen lajityypilliset adaptaatiot siis kaikei ovat peräisin Afrikan savanneilta. Mutta Afrikan savannit eivät ole voineet varustaa (joitakin) meistä tiedolla superjousiteorian hienouksista tai molekyylibiologian yksityiskohdista. Ehkä me olemme ”preadaptoituneet” moderniin tieteenharjoitukseen, mutta tämä ei vielä selitä sitä, miten asiantuntijat hankkivat ällistyttävät tietonsa ja taitonsa ilman niiden vaistomaista ja spontaania kehitystä. Näyttääkin siltä, että ihmisaivot ovat pohjimmiltaan varsin joustavat: ne ovat kykeneviä mallintamaan mitä abstrakteimpia järjestelmiä, kunhan niiden haltijat innostuvat harjaannuttamaan niitä oikealla tavalla ja oppimisen toimintaympäristö on oikeanlainen. Paremman nimityksen puutteessa tällaista oppimista voisi kutsua vaikkapa ”strategis-refleksiiviseksi” erotuksena ”adaptiivis-formaalisesta” oppimisesta. Strategis-refleksiivisessä oppimisessä käytetään alun perin toiseen tarkoitukseen syntyneitä kognitiivisia rakenteita heuristisena apuneuvona uusiin käyttötarkoituksiin. Tässä mielessä uuden oppiminen on usein vanhan tiedon metaforista laajentamista uusiin kohteisiin.

Aivojen joustavuutta korostamalla me emme mitenkään halua kieltää merkittävien yksilöllisten erojen olemassaoloa erilaisten kognitiivisten rakenteiden omaksumisessa. Haluamme vain muistuttaa siitä, että evolutiivisessa skaalassa mitättömän lyhyt aika riittää muuttamaan keräilijä-metsästäjän Higgsin bosonin metsästäjäksi ja että lahjakas nykyajan opiskelija ratkoo vaivatta ongelmia, jotka osoitautuivat ylivoimaisiksi menneisyyden neroille. Meistä näyttää sil-

tä, että leikki-impulssimme tarjoavat paitsi motiivin ja mahdollisuudet tähän aivojen arkkitehtuurin luovaan uudelleenkäyttöön myös jonkinlaisen heuristisen mallin itse oppimiselle. Oli kyse sitten ”syväsuuntautuneista oppimisstrategioista” biologian opiskelussa tai ohjatusta mallintamisesta fysiikan opiskelussa, on tavoitteena asioiden yhteyksien etsiminen ja löytäminen, ja tätä nämä oppimisen strategiat tavoittavat kannustamalla opiskelijaa usein näennäisen tarkoituksettomiin ajatusleikkeihin.

Leikin kautta tulee ymmärrettäväksi myös se, miksi sekä Humboldt että häneltä ”Vapaus”-esseeseensä innoituksen hakenut Mill niin tarmokkaasti korostivat yhteyttä yksilöllisyyden jalostamisen ja kulttuurisen monimuotoisuuden universaalista, ihmisluontoon liittyvää merkitystä. Mikäli pidämme ihmisten psykologista neoteniaa, yleensä lapsuuteen ja nuoruuteen liittyvien henkisten ominaisuuksien säilymistä pitkälti aikuisikään, keskeisenä ja lajityypillisenä adaptaationa, ratkeaa ongelma ja normatiiviseksi *Bildung* -ihanteeksi nostettu kulttuurin karnevaali paljastaa universaalisen luonteensa.

Ymmärtääksemme mitä *Bildung* voisi merkitä kolmannen vuosituhannen ihmisille, meidän on kiinnitettävä huomiomme sanan ”sivistys” tärkeään monimielisyyteen. Samoin kuin ”tiede”, voidaan ”sivistys” tulkita neljällä tavalla. Voimme puhua sivistyksen tekijöistä, sivistyksen tekemisestä, sivistyksen tekemisen tavasta tai sivistyksen tuloksista. Humboldttilaisessa katsannossa on selvää, että sivistyksen tekijöitä ovat potentiaalisesti kaikki ihmiset. Meistä on ilmeistä, että sivistys prosessina ja sen ”tuotantomenetelmät” kukoistavat parhaiten avoimissa ja vapaissa yhteisöissä. Sivistyksen tuloksena on yhteiskunta, jossa tiedolliset, moraaliset ja esteettiset arvot ovat harmoniassa keskenään ja tasapainossa aineellisempien arvojemme kanssa.

Näiden pyrkimysten kanssa yhteinen perintömme on ongelmallinen. *Bildung* voi olla kulttuuri-ideaali, jolla on universaalista vetovoimaa, mutta ihmisen historiasta tiedämme liiankin hyvin, miten suosittuja päinvastaiset pyrkimykset ovat olleet. Heimokantainen vihanpito, suoranaiset kansanmurhat, erilaisuuden pelko ja vaino, taikauskoinen auktoriteetti-usko ja kaikenlainen kiihkoilu ovat yhä edelleen osanamme. Biologisen perintömme on täytynyt auttaa

kaukaisia edeltäjiämme selviytymään, sillä muuten me emme voisi asiaa tässä pohdiskella. Mutta esivanhempien menestyksistä ei voi päätellä, että heidän vaistoillaan myös me kukoistaisimme. Siksi meidän on alistettava kaukaisen menneisyyden tarjoamat asiantuntijajärjestelmät kriittiseen tarkasteluun, olivat ne sitten myötäsyntyisiä vaistojamme tai kulttuurien kehityksessä ilmaantuneita perinteitä. Tämän laiminlyöminen on juuri sitä ”itse aiheutettua alakäisyyttä”, josta Kant aiheellisesti varoitti.

Vapaus järkipäisyyden ehtona

Totuutta voi tavoitella ja toden uskomuksen jopa hankkia loistavassa eristyneisyydessä. Mutta järkipäisyys, erityisesti filosofisesti mielenkiintoinen ja tieteellisesti asiaan kuuluva järkipäisyys, vaatii keskustelun ja kritiikin vapautta. Ei vapaata kritiikkiä, ei tietoa. Tätä näkemystä on ehkä tyylikkäämminkin puolustanut John Stuart Mill ”Vapaudesta”-esseessään (Mill 1859).

Mill tutki esseessään ajattelun, keskustelun ja toiminnan vapauden merkitystä tiedolle ja hyvälle elämälle. Millille vapaan keskustelun tukahduttaminen on itsensä pitämistä erehtymättömänä eli sen olettamista, että vaiennettu näkemys on ilman muuta väärä tai vahingollinen. Millin analyysi tekee selväksi, että omien uskomusten pitäminen ilman muuta oikeina johtaa sekä objektiivisuuden että järkipäisyyden menettämiseen. Mill selittää, että uskomusten rationaalisuuden arvioimisessa on tehtävä selvä ero kahden aivan erilaisen tapauksen välillä: (i) uskomuksen olettaminen todeksi sen kumoamisyritysten estämiseksi, (ii) uskomuksen olettaminen todeksi siksi, että kaikki yritykset kumota se ovat epäonnistuneet, täydellisestä kritiikin vapaudesta huolimatta. Millille ainoa asia, joka antaa meille oikeutuksen eli rationaaliset perusteet omaksua jokin uskomus toimintamme lähtökohdaksi on juuri se, että uskomus on kestänyt kaikkein ankarimman julkisen kritiikin.

Rationaaliset uskomukset ja rationaaliset toimet ovat ylipäänsä mahdollisia erehtymiseen alttiille ja kyvyiltään rajallisille ihmisen kaltaisille olennoille vain siksi, että nämä kykenevät itse korjaamaan erehdyksiään ja puutteitaan kokemuksen ja sen tulkintaa koskevan

keskustelun kautta. Erityisen mielenkiintoinen aspekti Millin erittelyssä on se, että hän ei rajoitu tutkimaan vain virallista eli hallitusvallan ja tuomioistuinten harjoittamaa toisinajattelun vainoa. Millin tähtäimessä oli ensisijaisesti epävirallinen eli Englannin poroporvarillisen, älyllisesti ja moraalisesti pelkurimaisen keskiluokan ylläpitämä sosiaalisen suvaitsemattomuuden ilmapiiri.

Millin argumentit tosien ja oikeiden uskomusten esittämisen vapauden puolesta ovat vakuuttavia ja ns. valistuneen nykyihmisen kannalta helposti hyväksyttävissä. Millin ajattelun ydin paljastuu kuitenkin selvemmin, kun otamme tarkasteluun tilanteet, joissa hän puolustaa kokonaan tai osittain erheellisten uskomusten oikeutta tulla julkisesti ilmaistuiksi. Siinäkin tapauksessa, että vallitsevat uskomukset olisivat kaikki tosia, olisi rationaalista käydä arkailematonta keskustelua niiden totuudesta. Millin kannalta henkilöt, jotka haluavat ihmisten uskovan (heidän totuuksiinsa) tuntematta vähääkään näiden uskomusten perusteluita, eivät pidä arvossa rationaalisuutta. Sillä valistuneet ihmiset ymmärtävät, että siellä, missä näkemyserot ovat mahdollisia (erityisesti ihmiselämää koskevissa kysymyksissä), meidän tietomme perustuu kilpailevien näkemysten hyvien ja huonojen puolten kriittiseen vertailuun. Eikä se, joka tuntee vain oman uskomuksensa puolesta esitetyt perustelut, ole juuri sokeasti uskovaa valistuneempi. Mikäli emme tunne kilpailevan näkemyksen puolesta esitettyjä perusteluita ja kykene niitä kritikoimaan, meidän järkipäisoin ratkaisumme olisi skeptinen uskomuksesta pidättäytyminen.

Millin argumentti voidaan tiivistää tässä seuraavasti. Mikäli vapaa keskustelu uskomuksista ja arvostelmista estetään, koituu tästä kahdenlaista vahinkoa tiedolle: (i) ymmärrys uskomusten sisällöstä ja loogisista seurauksista hämärtyy, (ii) ymmärrys uskomusten evidenssistä eli niitä puoltavasta todistusaineistosta heikkenee. Kuitenkin sekä mahdollisimman kirkas käsitys arvostelmien sisällöstä että niiden puolesta esitettävästä todistusaineistosta ovat uskomuksen rationaalisuuden perusehtoja. Mikäli ne eivät täyty, uskomus syntyy ja jatkaa elämäänsä tottumuksen voimasta opinkappaleina, joille vannotaan rituaalista uskollisuutta.

Mill hyväksyy, että huolellinen rationaalinen tutkimus voi lopullisesti osoittaa tietyn uskomuksen erheellisyyden ja varmistaa toisen totuuden. Tällöinkin on Millin mukaan ylläpidettävä keskustelua näistä näkemyksistä yleissivistyksen ylläpitämiseksi. Tämä koskee aivan erityisesti opetusta, jossa sokraattista dialektiikkaa on tietoisesti harjoitettava. Koska vajavaisen ihmisyyksilön on vaikea tavoittaa tasapuolisuutta ja objektiivisuutta arvostelmissaan, on Millin mukaan oikein, että kannustamme vähemmistössä olevia puolustamaan näkemyksiään mahdollisimman tarmokkaasti ja rohkeasti. Muussa tapauksessa heidän äänensä ei kannu korviimme.

Kokonaisuutena Millin esittämä puolustus ajattelun ja keskustelun vapaudelle on tyylikäs, nykyaikainen ja vakuuttava. Se on tyylikäs, koska Mill puolustaa käsitystään ilman tarpeettomia teknisiä episyklejä, jotka formaalisemmissa esityksissä yleensä hämärtävät ydinkysymykset. Se on nykyaikainen, koska Millin puolustama tiedon ja tieteen filosofia on lähestymistavaltaan dialektinen ja fallibilistinen. Ja se on vakuuttava, koska Mill ankkuroi epistemologiset ja eettiset tarkastelunsa asiaan kuuluviin psykologisiin, sosiaalisiin ja historiallisiin konteksteihin. Millin puolustamat hyveet ovat juuri niitä, joiden tulisi näkyä ja kuulua kaikessa opetuksessamme.

Milliläinen vapaus opetuksessa: lapset tutkijayhteisönä

Filosofian suurin anti ihmiskunnalle on ollut juuri sen pyrkimys alistaa uskomukset ja käsitykset kriittiseen keskusteluun. Vaikka tiede ei tosiasiaassa olekaan syntynyt filosofiasta, olisi erehdys ajatella, että tieteenharjoitus ei ole mitään velkaa filosofialle. Ilman filosofian sitoumusta totuuden ja objektiivisuuden etsintään olisi tieteenharjoitus saattanut rajoittua pelkkään teknologiaan tai lopulta alistua uskontojen ja paikallisperinteiden käskyläiseksi. Samalla filosofian tarjoamaa mallia järkiperäisestä tutkimuksen ja keskustelun yhteisöstä voidaan pitää uskottavimpana lähteenä moraalin alueella tavoitettavalle universaalisuudelle tai yleispätevyydelle. Millin ”Vapaudesta”-esseetä voidaankin pitää tämän filosofian ylevimmän pyrkimyksen selvittämisenä ja edelleenkehittelynä.

Mitä tämä kaikki voisi merkitä kouluopetuksessa? Ehkäpä huolellisesti harkituin ja laadullisesti kehittynein vastaus tähän on filosofiaa lapsille eli FILA eli P4C ohjelma (Morehouse & Elo 1997).

Filosofiaa lapsille ja nuorille on ohjelma, jossa filosofiaa käytetään lähtökohtana ja voimavarana opittaessa kriittisempiä ja tehokkaita ajattelutapoja. Se on materiaalisarja ja tiedonhaun menetelmä. Filosofiaa lapsille ja nuorille perehdyttää oppilaat tietoon, ajatuksiin, taitoihin ja tietämisen tapoihin kertovan tekstin välityksellä. Ohjelman idean kehittäjä on professori Matthew Lipman.

Kahdella 1960-luvun käännteellä oli suuntaa antava merkitys P4C:n kehitykselle. Ensimmäinen oli USA:n opetussuunnitelman uudistamishanke ja erityisesti se työ, jota Jerome Bruner ja muut tekivät kehitellessään kognitiiviseen psykologiaan perustuvaa oppimista. Toisaalta aikakauden yhteiskunnalliset ja poliittiset mullistukset ja niiden vaikutukset yliopistojen opiskelijaelämään johtivat Lipmanin ajattelemaan koulutusta uudelleen. Lipman vakuuttui siitä, että melkoinen osa yhteentörmäyksistä johtui yksinkertaisesti epäselvästä ajattelusta. ”Philosophy in the Classroom” -teoksen (1980) esipuheessa Lipman ja hänen työtoverinsa spekuloiivat Homeroksen roolia antiikin Kreikan filosofian kehittämisessä. Iliaassahan Homeros kuvaa sota, joka käytiin oletettavasti kolmesataa vuotta ennen hänen aikaansa. Hänen kuvauksensa helleenien ja troijalaisten taistelusta oli kohtuullisen tasapuolinen.

Juuri tällaista mielen riippumattomuutta ja itsenäistä harkintaa puuttui 1960- ja 1970-luvulla, ja Lipman loi P4C-ohjelman löytääkseen avaimia ongelman ratkaisuun. Milliläisestä (tai deweylaisesta) perspektiivistä voimme hyvin ajatella, että kyseessä on hyvin perinteinen valveutuneen, arvostelukykyisen ja demokraattisesti ajattelevan kansalaisen kasvun tukeminen.

Ajattelun nyttikestit: Entäs sitten?

P4C:n lähtökohtana on oppilaan oma kokemus ja luontainen halu etsiä merkitystä. Oppilailla on jo tunnille tullessaan tietysti omat kokemuksensa, mutta he saavat myös uusia kokemuksia luokassa kirjaa lukiessaan. Lukukokemus toimii oppilaille yhteisenä perustana, jotta he voisivat paremmin ymmärtää omia ainutlaatuisia kokemuksiaan oppimiskeskustelun kautta. Tilannetta voisi verrata jonkinlaisiin nyttikesteihin: jokainen tuo mukanaan omat kokemukselliset ja ajatukselliset eväänsä, ja tapahtuma liittyy ne toisiinsa yhteistä pohdiskelua ravitsemaan..

Nämä ajattelun nyttikestit rohkaisevatkin oppilasta etsimään kokemukselleen merkityksen joka tekee sen ymmärrettäväksi. Kirjan (kirjojen) lapset kysyvätkin usein ”Entäs sitten?”. ”Entäs sitten?” vaikuttaa ensi alkuun pelkältä uhmalta, mutta itse asiassa se on tapa kysyä ”Miksi tämä on tärkeää?” tai ”Miksi minun pitäisi välittää tästä?”. Näin metakognitio eli refleksiivinen ajattelu rakennetaan opiskeluun alusta alkaen.

Parempaan oppimiseen johtaa siis omakohtaisesti mielekkääksi koettu pohdiskelu. Se edellyttää riittävää kosketuspintaa pohdittavien asioiden ja oppilaan oman kokemusmaailman välille. Siksi opiskeluryhmän tuleekin saada itseohjautuvasti vaikuttaa niin sisältöihin kuin työtapoihinkin. Tämä tarkoittaa samalla siirtymistä ulkoisesta motivaatiosta sisäiseen motivaatioon. Opiskeluryhmä ottaa enemmän vastuuta opinnoistaan. Heille kasvaa oma tarve etsiä selvyyttä maailman selittämisessä. Toisena piirteenä voidaan mainita ryhmäkeskusteluun rohkaiseminen ja tiedonhakuun suuntautuneen yhteisön muodostuminen. P4C-ohjelman tärkeimpiä elementtejä, jopa tärkeimmäksi väitetty elementti, on tiedonhakuun suuntautunut yhteisö. Tällainen yhteisö on samalla sekä ohjelman päämäärä että metodi. Lyhyesti sanoen tiedonhakuun suuntautunut yhteisö on prosessi, jossa ryhmä ihmisiä työskentelee yhdessä dialogin keinoin saadakseen selvemmän käsityksen yhteisestä kiinnostuksen aiheesta. Näin opiskeluryhmästä kasvaa asteittain itseään ohjaava tutkijayhteisö. Kolmanneksi P4C -ohjelma pyrkii käsitteiden tarkempaan määrittelyyn oppilaiden harjoitustehtävien ja muun toiminnan avul-

la. Jos aiot puhua kanssani, tee selväksi käsitteesi. ”Oppilaiden edellytetään ymmärtävän kirjan käsitteet, jotka määritellään esimerkein ja mallitapauksin ja joita tutkitaan analogioin ja metaforin. Käsitteiden moniselitteisyyttä ja epämääräisyyttä selvitetään harjoituksen, keskustelun ja toiminnan avulla.”

P4C olettaa – ja me olemme sitä esitellessämme olettaneet – että oppilaat ovat luonnostaan kiinnostuneita filosofoivista ja elämänkatsomuksellisista kysymyksistä. Mutta onko tämä oletus realistinen? Monet Lipmanin kriitikot ovat ankarasti arvostelleet tätä oletusta olkoonkin, että kriitikot ovat usein keskenään eri mieltä oikeasta tavasta lähestyä lasten oppimista ja filosofian harjoittamista. Kysymys on niin tärkeä, että se ansaitsisi huolellisen analyysin, mihin tässä ei ole mahdollisuutta. Tyydymme vain kiinnittämään lukijan huomion muutamaa asian kannalta tärkeään näkökohtaan.

Me hyväksymme ilman muuta sen, että ajatus lapsista filosofeina kaipaavaa täsmennystä. Näin erityisesti siksi, että ei ole mitään hyviä perusteita torjua lasten kognitiivista kehitystä koskevia tutkimustuloksia, eikä liioin torjua suoralta kädeltä evoluutiopsykologien esiin tuomia näkökohtia ”mielen adaptaatioista”. Meidän kannaltamme kysymys asettuu seuraavasti. Huolellinen tutkimus on osoittanut, että lapset pystyvät yhteistoiminnallisessa oppimisessa ratkaisemaan ongelmia, jotka olisivat heille ylivoimaisia yksilöinä. Tällainen yhteistoiminnallinen oppiminen edellyttää kuitenkin sitä, että lapset kykenevät mieltämään toisensa ”refleksiivisinä agentteina” eli toimijoina, joilla on käsityksiä toistensa ajatuksista ja tarkoituksista (Tomasello, Kruger & Ratner 1993). Kuten Andy Clark on huomauttanut, tällainen – itsessään analogiseen ajatteluun perustuva – kyky ymmärtää sitä, mitä muut ajattelevat sinun ajatuksistasi, on hyvin hienostuneen ja vaativan moraalisen harkinnan yksi tärkeimmistä ja tekijöistä (Clark 1996). Meidän kannaltamme P4C-hankkeiden merkitys on siinä, että ne rohkaisevat lapsia käyttämään kaikkein hienostuneimpia kognitiivisia kykyjään niiden kannalta erinomaisessa ympäristössä. Me voimme toki keskustella siitä, kelpaavatko lasten mietteet ”aidoksi filosofiaksi” – meillä ei ole mitään intressiä väittää, että Kantin tai Millin lapsina esittämät ajatukset haastaisivat uskottavasti heidän täysi-ikäisinä esittämänsä käsitykset. Mutta meis-

tä näyttää täysin perustellulta ajatella, että filosofian harjoittamisen vaatimat refleksiiviset ja analyyttiset valmiudet kehittyvät asteittain ja että P4C-tyyppiset hankkeet luovat juuri sitä pohjatyötä, jolla vaativampi filosofinen ajattelu on hyvä rakentaa. Huomattakoon myös, että P4C perustuu lasten keskusteluja ohjaavan ja filosofiiseen ajatteluun harjaantuneen opettajan ohjaukseen: hänellä on erikoisasema, joka itsessään kertoo erilaisten filosofian harjoittamisen tasojen olemassaolosta.

Yksilöllisyys hyvän elämän tekijänä

Olemme korostaneet Millin ”Vapaudesta”-esseessään esittämien näkemysten merkitystä filosofian opetukselle. Me olemme vakuuttuneita Millin ajatusten ajankohtaisuudesta ensiksikin siksi, että hän ei koskaan hylännyt julkista järjenkäyttöä paremman maailman tavoittelussa. On tietenkin myönnettävä ja jopa tähdennettävä, että julkista järjenkäyttöä korostaneen valistuksen lupaukset sekä tavoitteet ovat eri asia kuin toteutuneet tulokset. Valistus ei viime kädessä onnistunut luomaan kestävää menetelmää, jolla johtaa ihmissuonnon ja maailman rakenteesta kattava eettinen ohjelma. Siksi on tavallaan ymmärrettävää, että 70-luvulta alkaen postmodernistinen ajattelu on kärjekkäästi kyseenalaistanut järjen ja edistyksen hankkeen. Valistuksen ns. suurta kertomusta ei ole kuitenkaan perusteltua tulkita postmodernistien esittämässä kontekstissa. Perustelumpaa olisi pitää postmodernistisia valistuksen ja ”modernin projektin” tulkintoja itse ”postmodernin tilan” väärintulkintoina. Kaiken opetuksen kannalta postmodernismin suurin erehdys on se, että postmodernismi häivyttää olemattomiin eron objektiivisen tiedon ja subjektiivisten mieltymysten väliltä. Tällöin myös sen sinänsä ansiokas kritiikki julkisen ja yksityisen erottelua vastaan menettää uskottavuutensa. Tuloksena on tilanne, jossa mahdollisuus kritikoida mielivaltaisia pyrkimyksiä ja idiosynkraattisia haluja menetetään – ja valta korvaa argumentit (Sokal & Bricmont 1998).

Mutta Millin näkemyksillä on erityistä merkitystä myös elämänkatsomustiedon opetukselle, monessakin mielessä. Asian huomaa

paremmin, kun muistaa, mitä Mill esseessään kirjoittaa tekemisen ja toiminnan vapaudesta.

Mill tähdentää, että teot ja toimet eivät voi tietenkään nauttia samanlaisesta vapaudesta kuin ajatukset ja niiden ilmaisut. Päinvastoin, jopa mielipiteen ilmaisu menettää vapauden suojansa, kun olosuhteet tekevät siitä toisten ihmisten henkeä ja hyvinvointia uhkaavan teon. Mill käyttää esseessään esimerkkinä leipämellakkaa; nykyaikana rassistiseen tai fasistiseen toimintaan kiihottava agitaatio nousee etsimättä mieleen. Mill kuitenkin korostaa sitä, että jos teko tai toimi koskee vain siihen ryhtyviä, niin kaikki argumentit, jotka esitettiin täyden ajatuksen-, ilmaisu- ja keskusteluvapauden puolesta, laajentuvat koskemaan myös toimintaa. Tällöin erilaisten ajatusten, ideoiden, arvostelmien ja tuntemusten vastineina ovat eri elämisen mallit, eri elämänsuunnitelmat, eri tavat toteuttaa yksilöllisyyttä. Samalla tavalla kuin eri katsomusten kilpailu ja rinnakkaiselo myös eri elämisen mallien kilpailu ja rinnakkainelo on ainoa tae sille, että sivilisaatio voi edistyä ja tavoitella ennen kokemattomia huippuja sekä sille, että yksilöt jalostavat kaikkia kykyjään ja lahjojaan. Tässä Millin velka Humboldtin *Bildung*-ihanteelle käy ilmi erityisen selvästi, ja Mill viittaakin siihen arvostellessaan purevasti aikansa englantilaisen keskiluokan proosallista elämäntapaa. Millin mukaan yksilöllistä harkintaa tarvitaan, sillä parhaimmillaankin tavat ja tottumukset kertovat meille vain sen, mikä on ”tavallisesti” hyväksyttävää; ne eivät kerro minulle, mikä on minun tapauksessani hyvää elämää. Eikä tapojen ja tottumusten orjallinen noudattaminen missään tapauksessa edistä sokraattisen itsetuntemuksen hankkimista.

Useinhan valistusta on syytetty kuivakkaasta järkeisuskosta. Itse asiassa 1700-luvun lopulla valistus tähdensi enemmän sensibili-teettiä ja sisäisyyttä kuin kalkylointia. Saksalaisesta romantiikasta ammentanutta Milliä ei missään tapauksessa voi moittia emotioiden ja maun unohtamisesta. Mill tähdentääkin nimenomaisesti tunneherkkyyttä, haluja, impulsseja ja makua ihmisen yksilöllisyyden tekijöinä. ”Vapaudesta”-teoksessa Mill itse asiassa uudelleentulkitsee utilitarisminsa tavalla, joka tekee siitä modernia hyve-etiikkaa. Yhä edelleen etiikan rationaalisena kiintopisteenä on Millille onnelli-

suus, mutta ei niinkään onnellisuuden tunteina, vaan hyvänä elämä-
nä, johon kuuluu erottamattomasti yksilön vapaa ja kaikinpuoli-
nen sivistyminen. Tämä sallikin Millin tehdä oikeutta ihmiselä-
män ”romanttisemmille” puolille verrattoman kaunopuheisella ta-
valla.

Millin analyysissa on elämänskatsomustiedon opetuksen kannal-
ta erikoisen mielenkiintoisia näkökohtia. Mill antaa lukijan ym-
märtää, että elämänvalinnoissa ei ole kokonaan kysymys siitä, mikä
on ”objektiivisesti” oikeaa, vaan elämänvalinnat saavat täyden mie-
lensä ja merkityksensä yksilön oman perspektiivin kautta. Tämä on
keskeinen lisäperuste puolustaa elämisen mallien pluralismia. Sen
lisäksi, että muiden ihmisten kokeilut antavat meille arvokasta tie-
toa erilaisista mahdollisuuksista etsiä hyvää elämää, tekee omakoh-
taisesti sisäistetty elämisen malli minulle minun elämäni paljon
arvokkaammaksi kuin mitä se olisi, jos vain yrittäisin seurata sitä,
mikä on ”yleinen totuus”. Juuri tälle ajatukselle elämänskatsomus-
tiedon oppiaineidentiteettiä on rakennettu. Mutta Millin esseessä
nousee esiin myös toinen elämänskatsomustiedon opetuksen kehit-
tämisen kannalta tärkeä näkökohta: rajanveto yksityisen ja julkisen
välillä. Omille lähtökohdilleen uskollisena Mill tekee uudella taval-
la eron yksityisen ja julkisen välillä mm. lasten kasvatuksessa: van-
hemmilla on laillinen velvollisuus hankkia lapsilleen opetusta, ja
yhteisön jäsenillä on oikeus käydä julkista keskustelua erilaisista
tavoista kasvattaa lapsia. Toisaalta kenelläkään ei ole sen paremmin
laillista kuin moraalistakaan oikeutta estää täysikasvuista ihmistä
tekemästä elämällään mitä haluaa ja omaksua enemmistön käsityk-
sistä poikkeavia vakaumuksia. Tässä katsannossa on syytä muistaa,
että Milliä raivostutti erityisesti viktoriaanisen Englannin kyvyttö-
myys tehdä oikeutta niille, jotka kieltäytyivät vannomasta käsi
Raamatulla: poroporvarilliset kristityt olivat tehneet yksityisluon-
toisesta aatteellisesta harrastuksestaan edellytyksen osallistumiselle
julkiseen elämään.

Näin tulkittuna Millin ajatukset voisi miltei sellaisinaan siirtää
uuden vuosituhannen niin filosofian kuin elämänskatsomustiedonkin
opetuksen lähtökohdiksi. Ironista kyllä, mutta Mill itse rajasi periaat-
teidensa ulkopuolelle ”alaikäiset” yksilöt ja yhteisöt sillä perusteella,

että ”nämä eivät voi kehittää itseään vapaan ja tasavertaisen keskustelun kautta”. Millin epätavallinen yksioikoisuus ja yksipuolisuus tässä asiassa selittyy epäilemättä ainakin osin hänen henkilöhistoriansa oikuilla. Valistuneemman ajan ja monikulttuurisemman maailman lapsina me emme tietenkään epäröi vapauttaa Millin periaatteita tradition sille pakottamista kahleista.

Lähteet

- Alcock, J. 1995. The Belief Engine. *The Sceptical Inquirer*, May/June 1995; www.csicop.org/9505/belief.htm.
- Brown, H. 1994. *Rationality*. London: Routledge.
- Cherniak, C. 1986. *Minimal Rationality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Churchland, Paul M. 1996. The Neural Representation of the Social World. In May & Friedman & Clark (eds.) *Mind and Morals. Essays in Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 91 – 108.
- Clark, A. 1996. Connectionism, Moral Cognition, and Collaborative Problem Solving. In May, L. & Friedman, M. & Clark, A. (eds.) *Mind and Morals. Essays in Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 109 – 128.
- Cosmides, L., & Tooby, J. 1992. The Psychological Foundations of Culture. In Jerome H. Barkow, et al. (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press, 19 – 136.
- Cosmides, L. & Tooby, J. 1997. *A Primer of Evolutionary Psychology* <http://cogweb.english.ucsb.edu/EP/EP-primer.html>.
- Droit, P-R. 1995. *Philosophy and Democracy in the World*. UNESCO.
- Flanagan, O. 1996. Ethics Naturalized. In May & Friedman & Clark (eds.) *Mind and Morals. Essays in Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- van Gelder, T. 1997. Connectionism, dynamics, and the philosophy of mind. In M. Carrier & P. K. Machamer ed., *Mindscapes: Philosophy, Science, and the Mind*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 245 – 269.
- van Gelder, T. J. 1998. Disentangling dynamics, computation, and cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 40 – 47
- Giere, R. N. 1994 The Cognitive Structure of Scientific Theories. *Philosophy of Science* 61.
- Goertze, B. 1998. The complex mind/brain – The psynet model of mental structure and dynamics. *Complexity* vol. 3, issue 4.
- Gordon, R. M. 1996. Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator. In May & Friedman & Clark (eds.) *Mind and Morals. Essays in Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 165 – 180
- Hestenes, D. 1992. Modeling games in the Newtonian World Order . *Am. J. Phys.* 60, 732

- Holland, J. H. 1998): *Emergence. From Chaos to Complexity*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Hooker, C.A. 1995. *Reason, Regulation and Realism. Toward a Regulatory Systems Theory of Reason and Evolutionary Epistemology*. Albany: State University of New York Press.
- Huizinga, J. 1984. *Leikkivä ihminen*. Suom. saks. kiel. Sirkka Salomaa. Juva: WSOY.
- von Humboldt, W. 1969. *The Limits of State Action*. Käänt. ja toim. J.W. Burrow. Cambridge: Cambridge UP.
- Johnson, M.. 1996. How Moral Psychology Changes Moral Theory. In May & Friedman & Clark (eds.) *Mind and Morals. Essays in Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 45 – 68.
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1998. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lipman, M., Sharp, A. & Oscanyan, F. 1980. *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mill, J. S. 1993. *On Liberty*. London: Everyman Edition. Morehouse, M. & Elo, P. 1997. *P4C*. <http://www.freenet.hut.fi/partneritorni/feto/p4c.html>.
- Noddings, N. 1995 *Philosophy of Education*. New York: Westview Press.
- Sokal, A. & Bricmont, J. 1998. *Intellectual Impostures. Postmodern philosophers' abuse of science*. London: Profile Books.
- Sosa, E. 1992. *Knowledge in Perspective: Collective Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge UP.
- Thagard, P. 1997. Collaborative knowledge. *Noûs*, 31: 242 – 261
- Tomasello, M., Kruger, A., & Ratner, H. 1993. Cultural learning. *Behavioral and Brain Sciences*, 16, 495 – 552
- Wason, P. 1966. Reasoning. In B.M.Foss (Ed.) *New Horizons in Psychology*. Harmondsworth: Penguin.

KASVAA

Aikapoika Fenomenologis-kriittinen itsekasvatusmatka yhteen nuoruusepookkiin –Matti Itkonen–

Motto

”Vasta hämärän langetessa aloittaa Minervan pöllö lentonsa.’ Tunnetuilla sanoillaan Hegel tarkoitti että vasta jonkin aikakauden lähestyessä loppuaan voimme ymmärtää sen tarkoituksen ja tosiolemuksen. Tämä pitää paikkansa niin yksilön elämänkaaresta kuin erottamistamme historian eri aikakausista.” (von Wright 1992, 7.)

Lähtöselvitys

Transsendentaalis-fenomenologinen epookki on keino tai yritys tuoda tietoisuuden maailmanrakennustoiminto intuitiivisesti näkyviin. Se on menetelmä, olemusniksi, reduktion tekemiseen ja saavuttamiseen. Nyt maailman aktuaalisuus on paljastettu oletettuna aktuaalisuutena. Transsendentaalisen tutkimuksen alkuna ei saavuteta epookin aikaan saamaa intuitiota, kuten ei reduktiossa yleensäkään. Tämä intuitio saavutetaan pikemminkin konkreettisten rakentumisanalyysojen avulla. Epookkia onkin pidettävä prosessina; näin on perusteltua myös puhua epookissa työskentelystä. Fenomenologisen ana-

lyysin tekeminen epookissa tarkoittaa pyrkimystä osoittaa, miten maailma on konstituoitunut tietoisuudessa todellisena olemassaolona ja kuinka meneillään oleva kokemus maailmasta on yhdenmukainen verifikaation, todennuksen, tiettyjen normien kanssa. (Ks. McKenna 1982, 226; ks. myös erityisesti Itkonen 1993, 17 – 18.)

Epookki-sanan merkitys on suomen kielessä aikakausi tai käännekohta. Näistä jälkimmäinen on lähellä Hegelin ajatuksia. Erityisen olennainen tämän matkan kannalta on maininta siitä, että jonkin asian merkityksellisyys paljastuu vasta lopun, päätöskohdan, jo siintäessä. Kyseessä on taaksepäin katselu, kuljetun taipaleen reflektointi. Ensimmäinen on oltu jonkin välittömyyden sisällä ja sitten tuota jo pois liukunutta likeisyyttä tarkastellaan ulkopuolisen silmin. Olennaista on kuitenkin se, että ulkopuolinen on itse kulkenut kokemusmatkan elävänä lihana. Varhempi pre-predikatiivisuus muutetaan predikatiivisuudeksi: eletylle annetaan kielellinen muoto, sanallinen lihallistus. Tällä tavoin tehdään yritys maailman konstituoitumistapojen todentamiseksi – toimitaan epookillisesti. (Ks. myös Itkonen 1997.)

Presentaationa, 1970-luvun eteen asetettuna miljöönä, toimii nuorisomusiikkilehti *Intro*. Tuolloisuuteni, mennyt minäni, esittäytyy äänenä yhdestä *Hurricanes*-varhaisuudesta. Tuo pois liukunut – mutta ei silti olemasta lakannut – itseni elää jonkinlaisessa eksistentiaalisessa käännekohtassa: Minervan pöllön siiveniskut kielivät päättyvässä olevasta lapsuudesta. Utu on jo kuitenkin itsetietoisuuden alkuhämmästä. Millaisen identiteetin siis tuolloisuusminäni ääni ja luettu alkuteksti paljastavat? Kuka puhuu ja kenen suulla?

Taaksepäin katselevana kommentoijana – epookista jo ainakin osittain ulos astuneena – näyttäytyy nykyisyydessä elävä läsnäoloisitseni, filosofinen mies-poika. Ehkä hänen (eli minun) tehtävänä on arvioida sitä, millainen narratiivinen identiteetti *Intro*-lehdessä hahmotellaan *Hurricanesin* jäsenistä ja etenkin *oletetusta lukijasta*. Miten maailma siis konstituoitui tietoisuudessani, millainen oli eletyn nuoruusepookin tosiolemus?

Teoreettikkona tai oppaana toimii Helmut R. Wagner ja hänen *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-World* -teok-

sensa. Toki muillekin asiaan vihkiytyneille suodaan tilaisuutensa. Mystisenä juonteena, jonkinlaisena olemiskehyksenä, kaiken taustalla kulkee tarina *Päivänsäteestä ja menninkäisestä*.

Nyt matka onkin jo aluillaan.

1. seisake: sisäiseen kokemukseen yltäminen

Teoreetikko-kriitikko:

Olen jo aikaisemminkin puhunut siitä, miten *William James* jäljitti sisäistä kokemusta introspektion, itsetutkiskelun, avulla. Olen myös pyrkinyt osoittamaan, että James tavoitti merkittäviä oivalluksia mutta ei kuitenkaan täysin tyydyttäviä tuloksia.

Henri Bergsonin tavoin James korotti introspektion vakavaksi ja relevantiksi tutkimusmetodiksi tietoisuuden analysointiin. Hän osoitti sen, että se, mikä ”hullujen” käsissä on epäilyttävä ja vaarallinen työkalu, voi olla hyvin hyödyllinen syvähenkiselle ajattelijalle. James näytti, että introspektio pystyy olemaan empiirinen menetelmä omassa oikeutuksessaan; toisin sanoen empiirinen metodi on käännetty ylösalaisin ja muokattu vaikeasti määriteltävään ”subjektimateriaansa”. Kohdallisesti käsiteltynä itsevaarinotto merkitsee sisäistä havainnointia ja tuottaa omalaatuista kuvailevaa tietoa. Tämä määrämateriaali on periaatteessa yhtä käyttökelpoista kuin ulkopuolisen havainnoinnin deskriptiivinen data toisten ihmisten käytöksestä.

Kun James ei saavuttanut sitä, minkä oli ottanut tehtäväkseen saavuttaa, hän *ei* epäillyt tätä metodologiaa. Kuten kuka tahansa tutkija miltä hyvänsä alalta voi meille kertoa, myös negatiiviset tulokset ovat dataa ja antavat tietoa. James saavutti introspektiivisen tutkimuksen rajat menemällä niin pitkälle kuin saattoi. Ehkä kukaan ei olisi päässyt yhtään pitemmälle. Kenties muutos lähestymislinjassa olisi voinut tuottaa hiukan enemmän tietoa. Minusta näyttää siltä, että me täällä länsimaissa lähentelemme äärirajoja rationaalisen tiedon tavoittelussamme. Ehkäpä meditaatio – ei länsimaisen filosofian kaltainen rationaalinen mietiskely vaan itämaisen viisauden tapainen ei-rationaalinen tietämys – pystyy avaamaan ne kokemusten maailmat, jotka ovat nyt meiltä suljettuja.

Olen tässä huolissani kulttuurisesti värittyneestä ajatteluperinnöstämme ja intellektuaalisista, filosofisista tai tieteellisistä tavoitteistamme. *Max Schelerin* sanoin olemme seuraamassa, jahtaamassa, tietoa tietämisen takia emmekä pelastuksen tähden. Jälkimmäisellä Scheler tarkoitti mystisen, syvän ymmärryksen, suvaitsevuuden, etsintää, mikä voisi palvella mieluummin ihmissielua kuin ihmisjärkeä, jota hän kutsui Ihmisen järjeksi, *ratioksi*. Emme myöskään tavoittele sitä, mitä Scheler kutsui tiedoksi herruden, ylivalan, vuoksi. Tämä oli hänen kolmas tietotyyppinsä. Sillä hän tarkoitti tietoa, joka voi palvella luonnon objektien ja voimien käytännöllisissä hallitsemistarkoituksissa sekä ihmisten manipuloinnissa. *Behaviorismi* sovellettuna tieteenä on hyvä esimerkki kolmannesta päämäärästä.

Edmund Husserl otti introspektiivisen metodin esiin viisitoista vuotta Bergsonia ja kymmenen vuotta Jamesia myöhemmin. Ne paradoksit, joita Bergson ja James kohtasivat, olivat Husserlille vähemmän ongelmallisia. Ehkä hänen opettajansa *Franz Brentano* oli valmentanut häntä paremmin käsittelemään niitä ristiriitoja, jotka kuuluvat olennaisesti kaikkiin fenomenalis-psykologisiin hankkeisiin. Kenties Bergsonin ja Jamesin lukeminen oli tarjonnut Husserlille näiden edeltäjiensä asiaan liittyvien tutkimustulosten edun. Mikä sitten olikin syy, Husserl onnistui joka tapauksessa lähestymään Jamesia kahdesta näkökulmasta, joista kumpikin vei hänet yhä lähemmäksi fenomenologis-psykologisten merkitysten ydintä. Esitelen toisen näistä aspekteista tämän matkan tulevilla seisakkeilla. Olennaisia ovat myös Husserlin kehittelemät ajatukset nyt-hetken retentionaalis-protentionaalisista ulottuvuuksista. Hänen ideansa koetusta nykyisyydestä ei kuitenkaan sisällä mahdollisuutta tietoisuusvirran kiinniotosta vaan tuon vuon pilkahdusten sieppaamisesta.

Kokija:

”Hyvä, on perjantai ja uusi Intro on varmaankin jo tipahtanut postiluukusta. Äkkiä nyt vain koulusta kotiin ja katsomaan, millaiset oikein ovat suosikkiaanestyksen tulokset. *’Hurriganes oli raju sana kotimaisella bändisaralla ja vain Hullujussi pystyi hieman uhkaamaan*

sen asemaa vuoden suosituimpana kotimaisena' (Intro 1/75, 11). Hahaa, arvasin sen – Paradise, Pressa ja Wigwam ovat tipahtaneet alaspäin. Jo oli aikakin, kunnon rock kuuluu omalle paikalleen. Slade ja Beatles ansaitsevat myös kärkisijansa; kuka nyt joistakin imelistä Osmondseista välittää. Onneksi Intro pitää sentään enemmän kunnon musiikin puolia kuin Suosikki ja se omahyväinen Jyrki Hämäläinen. 'Muuten vuosi 1974 oli nykyaikaisten rock'n roll -tähtien suuri vuosi Suomessa.' Olen tismalleen samaa mieltä." (Ks. Intro 1/75, 11.)

Miten olisin saanut tuon poikaisen itseni oikein vilkaisemaan syvälle omaan minäänsä? Ehkä ei olekaan okennaista pystyä itsevaarinottoon silloin, kun elää keskellä jonkin tapahtumavuon pyörrettä. Jos kuitenkin olisin ollut edes hivenen valveutuneempi, olisivat silmäni saattaneet nähdä myös enemmän. Kun nyt katselen Intro-lehden listaamia kotimaisia suosikkiryhmiä, huomaan että vain neljällä 17:stä on suomalainen nimi (Hullujussi, Karma, Kaseva ja Virtanen). Merkitsikö siis jo tuolloin, vuonna 1975, nuoruusepookki englannin kielen ylivaltaa? Toisaalta mitä väliä sillä on, mitä muut asiasta ajattelivat. Riitti, että poikaisminäni hyväksyi lukemansa ja piti siitä. Ei siinä kaivattu kenenkään ulkopuolisen kaikkietävää kommenttia asiasta.

"Viisi vuotta Kirka piti hallussaan pörssin ykkössijaa, ja nyt se vaihtui Hectorin jälkeen kakkoseksi" (Intro 1/75, 11). En tuntenut tuolloin tarvetta miettiä sitä, minkä vuoksi kolme suosituinta kotimaista artistia oli miespuolisia (Hector, Kirka ja Rauli Badding [lehdessä käytetty nimitys]). Ei minua myöskään askarruttanut se, miksi 17 suosikkisolistin joukkoon mahtui vain neljä naista (Muska, Marion Rung, Anna Babitzin ja Carita). Oliko siis valtaosa lukijoista miehiä? Oli miten oli, tulokset kuitenkin viehättivät poikaista itseäni: olivathan omat suosikkini menestyneet äänestyksessä.

Tuntuukin siltä, että olen menettänyt ne eksistentiaaliset tuntosarvet, jotka ohjasivat seikkailuolemistani lapsuuden ja vielä varhaisnuoruudenkin aioneilla. Olen oppinut ihmiseksi ja rationaalistunut. Samalla lienen myös sulkenut osan elämysmaailmani ovista: analyyttinen järkeily on katkaissut siteeni Intro-lehteenkin. Onneksi sentään Hurriganes vie vielä mukanaan.

”Vuonna 1974 elettiin kotimaisen rockin kulta-aikaa. Jussi & Boys ja Rauli Badding Somerjoki tulkitsivat rockklassikoita suomen kielellä. Hurriganes teki vaikutuksen farkkuasuiseen nuorisoon energisellä esiintymisellään ja englanninkielisellä ohjelmistollaan – vaikka Remu Aaltosen sovellettu ääntämys ja improvisointi toivatkin ennemmin mieleen universaalin rock-kielen.” (Nikunen 1999.) Onneksi ehdin Sokokselle ja ostamaan nämä valmiiksi pestyt Wrangler-farmarit. Nyt pystyn lähtemään huomenna (perjantaina) Torpalle kuuntelemaan Hurriganesia. Laittaisinkohan paidaksi sen mustan merimiespuseron? Ja jalkoihin ne ruskeat viimekesäiset paksupohjakengät? Niinpä muuten teenkin – ehkä kokonaisuus miellyttää sitten sitä kopeata vaihto-oppilastyttöäkin. Entäpä jos hän ei saavukaan paikalle?

Aikookohan tuo Ile Kallio tosiaankin käyttää jokaista noista neljästä kitarastaan? Tuossa on nyt sitten se odottamani vaihto-oppilastyttö, Simone, ja nenä pystyssä niin kuin ennenkin. Pyh, olkoon aivan omassa rauhassaan. Mitähän nuo aikuiset miehet oikein täältä hakevat? Ei Cisse ainakaan noille esimuumioille laula. Eivät he varmaankaan tiedä edes sitä, että *I Will Stay* ja *My Only One* ovat Hurriganesin (esittämiä) kappaleita. Ehkä he etsivät vain uusia aiheita nuorison haukkumiseen ja arvostelemiseen. En halua koskaan tulla aikuiseksi.

Cisse aloittaa laulun: *I will stay by your side now and forever.* En ole enää tässä Torpan penkillä: istun kaukana, jossakin rantakalliolla. Simone nojaa rennosti olkapäähäni. Tuuli heiluttaa hänen tummia suortuviaan, ja ne kutittavat korvaani. On toinen aika ja toinen paikka – arkimaailma on kadonnut. Kappale loppuu, palaan nykyhetkeen ja Torpan kuumaan tanssisaliin. *Get On* -kappaleen kimeä alkusoolo herättää minut lopullisesti. Vilkaisen sivulleni: esimuumiot ovat peittäneet korvansa käsillään. Tiesinhän minä, eivät he tänne kuulu. Hurriganes on nuoruutta ja nuoruus Hurriganesia. Ei tätä minulta kukaan voi riistää; olen ’omaisuuteni’ ansainnut.”

Markku Pölösen *Badding*-elokuva tulee ensi-iltaan 18.8. Badding itse kuoli jo vuonna 1987, 13 vuotta sitten. Aika on näköjään lentänyt, kiertänyt itsensä vaivihkaa kerälle alati täpöytyvään poissa-oloon. Onkohan tämäkin poikaisitseni sisäisen elämän tavoittelu silkkaa fiktiivistä lumetodellisuudessa oleilemistä? Miten validi metodini oikeastaan on?

Nyt kun suuntaan itsevaarinottoni poikaisminääni, joudun tekemisiin reflektion kahden erityismuodon kanssa: a) valikoiva jälki-
viisaus ja b) nostalgia, kaihomieli (kaipaus kotiinpaluuseen). Olin
osa tuota sitaatissakin mainittua farmarikansaa: halusin kuitenkin
pääasiallisesti olla minä, itseni näköinen. Enkä osa jotakin selvästi
identifioitavaa nuoruuslaumaa. Vai mikä onkaan lopullinen totuus?

On lupa pohtia sitä, miksi päädyin kaikista mahdollisista vaih-
toehdoista juuri Wrangler-merkkiin. *"In Wrangler We Trust"*, julisti
mainos Buffalo Billin, tuon ajan muotiliikkeen, ikkunassa itsetie-
toisen kollektiivisesti. Ketkä me? Kenen nimissä julistus tehtiin?
Mainostaja ei ehkä ollutkaan tavoittelemassa mystisen ja syvän ym-
märryksen etsintää; päämaalina lienevät kuitenkin olleet nuoret
ihmissielut (ja niiden hallitseminen). Kun valitsin Wranglerit, suos-
tuin ulkopuolisen herruuden ylivaltaan. Mainostajan toiminta edus-
ti puhdasta rationaalisuutta: kun valitsin tietyt farmarit, olin "pin-
nalla" ja sain palkinnoksi oman sokeripalani. No, menetelmähän
sopi erittäin hyvin 1970-luvun yleisbehavioristiseen kasvatustilmas-
toon. Esimuumiot taisivat tulla toimeen ilman Wranglereitakin.

Kun istun Torpan sisätiloissa, kuuntelen Hurriganesia ja näen
valveunia Simonesta, on tuo tuokio silkkaa kulumassa olevaa nyt-
korpasta laajempi. Muistan Simonen ylimielisyyden, näen hänen
kasvonsa ja samalla myös ennakkoin tulevaa (mahdollista) tutustu-
mista. Retentio merkitsee mielessä yhä olevaa lähimenneisyyttä,
havainto (perseptio) luotaa parhaillaan läsnäoloistunutta todellisuut-
ta ja protentio kurottaa kohti antisipoitua lähitulevaisuutta. (Ks.
myös Husserl 1966, 27 – 29; Itkonen 1994, 57 – 59.)

Kun nyt, vuonna 2000, kuljen pitkin Jyväskylän kävelykatua,
näen anakronistisia hahmoja: nuorison leveälahkeiset housut mer-
kitsevät minulle itseni (ja 70-lukuisen muodin) *jälleistystä*, re-presen-
taatiota. Tunnen kummallista ambivalenttisuutta, koska olen yhtä
aikaa kävelykadun vilinässä ja 25 vuoden takaisessa Torppa-hämys-
sä (Varkaudessa). Tietoisuusvuoni ei kuitenkaan pysähdy, vaan yksi
pilkahdus, Hurriganes- tai Simone-uloke, nousee eksistentiaali-
suuskymin pinnan yläpuolelle. Sieppaan kiinni tuon välähdyksen,
kuten kerran varhemminkin, jolloin kirjoitin: *"Ehkä Torppa onkin
neiti Sininen, koska siellä kaipaus kohosi huippuunsa. Kosketti anka-*

ralla kädellä ja jätti jälkeensä vimmaisesta olon. Haaveen seuraavasta aamusta, joka olisi uuden, entistä vimmaisemman, päivän airut.” (Itkonen 1999b, 238.) Olen täynnä kaihomieltä, tuskaisaa ikävää menneeseen, kotiinko? Onko tämä elävän nykyisyyden nihiloiminen pelkästään maskuliininen kvaliteetti?

2. seisake: harhakuvitelma ja loukku

Teoreetikko-kriitikko:

Olen maininnut jo aiemminkin introspektion käyttöön liittyvistä riskeistä. James puhui psykologisesta loukusta, jossa psykologi saattaa sekoittaa oman näkökantansa mentaaliseen tosioon. Toisessa mahdollisuudessa psykologi voi erehtyä pitämään sielullisen tosion syynä tai ansiona sellaista tietoisuutta, joka kuuluu hänelle itselleen. Tämä merkitsee sitä, että kun tosiot (data) saadaan käyttöön, psykologi saattaa altistaa ne sellaisille tulkinnoille, jotka juontuvat ennakkokäsitteisistä asenteista, orientoitumisista. Tiedot (faktat) on tunnistettu mutta asetettu henkilökohtaiseen mieltymykseen tai teoreettisiin näkemyksiin. Vielä pahempaa on kuitenkin se, että itse tosiot ovat ennakkomielikuvien värittämiä ja jopa niiden kuvaus on selittävästi (tulkitsevasti) sävyttynyttä. Samalla tavoin voi tietysti käydä myös behavioristin ei-mentaalille tosioille tai mille tahansa muulle lähestymistavalle.

Edellä kuvatun kaltaiset harhakuvitelmat ovat vakavia uhkia erityisesti subjektiiviselle tutkimusotteelle. Niiden välttämiseksi psykologien täytyy tarkastella kriittisesti omia toimintojaan ja tekemisiään. Introspektiivisen metodin käyttäjien on alituisesti tehtävä itselleen selväksi, ovatko heidän tekonsa ja intentionsa sopusoinnussa keskenään. Tämä valppaus merkitsee fenomenologisen lähestymistavan tasalla pysymistä.

Siltikin vielä suurempi vaaraa introspektiivisille hankkeille on lankeaminen ontologiseen ansaan, joka häämöttää jokaisen vakavasti otettavan subjektiivisen lähestymisen taustalla. James vihjaisi tähän loukkuun aktiivisen (toimivan) keskusminän käsitettä koskevan väittämänsä yllättävässä päätöksessä. Saavutettuaan ”lanseeraamansa” käsitteen itsevaarinoton avulla James ehdotti sitä toisten

tarkkailtavaksi, jos noita toisia sitten on olemassa. Introspektiivisten todisteiden paino saattaa murskata vakuuttuneisuutemme toisten eksistenssistä. Sama epäily, joka johtaa filosofisesti tai psykologisesti tutkimaan muutoin itsestään selvinä pidettyjä asioita, vaihtuu näiden selviöinä pidettyjen seikkojen muodon tai olemuksen kriittisestä tarkastelusta niiden olemassaolon ontologiseen kieltämiseen. Tutkija lankeaa *solipsismin* loukkuun. Tämä tarkoittaa sitä, että hän muuttaa *René Descartesin* filosofisesti vapauttavan väitteen ”Ajattelen, olen siis olemassa” (*cogito ergo sum*) ontologiseksi mahdottomuudeksi, järjettömyydeksi: *Ajattelen, sen vuoksi vain minä olen.*

Kuten olen jo varhemminkin maininnut, fenomenologit ja muut subjektiivisten lähestymistapojen edustajat eivät ole solipsisteja. Pikemminkin heidän vastustajansa ovat sinnikkäästi kutsuneet heitä solipsisteiksi päinvastaisista selityksistä huolimatta. ”Vastapelurit” ovat sanoneet, että johdonmukaisesti subjektiivinen lähestyminen johtaa väistämättä solipsistisiin päätelmiin. Vastustajat ovat julistaneet introspektiivisten yritysten tulosten saavuttaman tiedon olevan filosofisesti tai tieteellisesti arvotonta, mitätöntä, koska tulokset eivät voi olla muiden toistettavissa. Tulokset ovat tieteellisen vahvistuksen tuolla puolen; ne eivät ole yhtään parempia kuin runous, joka myös kumpuaa itsetunteesta tai itsetutkiskelusta. Tämä sopii moisista asioista pitävälle mutta ei filosoifeille tai tiedeihmisille.

Fenomenologian vastustajien mielestä loukku on rakennettu fenomenologiseen metodiin. Fenomenologeille itselleen ansa on riittävän todellinen mutta *ei ylipääsemätön*. He lankeavat loukkuun ainoastaan ollessaan kykenemättömiä irrottautumaan mahdollisista soliptisista tosiopäätelmistään ja niiden teoreettisista seurauksista. Fenomenologisessa menetelmässä itsessään on ”suojatoimia”. Niiden jotka fenomenologiseen metodiin tarttuvat, on pakko hyödyntää näitä ”turvatakeita”. (Asiaan palataan myös tulevilla seisakeilla.)

Kokija:

”Tässä kaikille Hurriganes-faneille kiva visailu lahjavalvojaisiin ja paketinkäärintäiltoihin. Veikkaa pistämällä rasti ruutuun. Oikein vastanneiden kesken arvomme kolme kappaletta Hurriganesin Grazy Days

lp:tä Ilen, Cissen ja Remun nimikirjoituksilla varustettuina. Kilpailuun osallistuessasi voit samalla myös tilata Intron. Osallistuminen visailuun ei kuitenkaan edellytä tilaamista.' (Pyynönen 1975, 9.)
 Olisipa miellyttävää voittaa tuo LP itselleen. Siinähan on se pyör-
 rytävä *My Only One* -kappale, jonka tanssimme Simonen kanssa
 koulun diskossa viime torstaina. Kysymyksethän ovat oikeastaan aika
 helppoja, koska vastaukset näyttävät löytyvän suoraan tekstistä. Grazy
 Days on suomeksi hullut päivät eikä hyvää päivää tai hullut pojat.
 'Cliff' on suomeksi kiva, kallio vai kova? Missähän sanakirjani on?
 Nyt vastausta ei näytä löytyvän varsinaisesta artikkelista. Cliff on
 (jyrkkä) rantakallio – niinpä tietysti, Ile Kallion mukaan. Hurriga-
 nesin Grazy Days -LP äänitettiin luonnollisesti Tukholmassa: teks-
 tissähän lukee suoraan, että levy tehtiin Tukholmassa ja öisin. Tämä
 muistuttaa jo hivenen niitä historiankokeita, joissa kirjat saivat olla
 auki. Nyt vastauksia postittamaan, että ne ehtivät ajoissa, 15.12.
 mennessä, perille."

Olisi ehkä kovinkin yksinkertaista langeta teoreetikko-kriitikon
 mainitsemaan psykologiseen loukkuun, jota kutsuisin kohdallisem-
 min *aikuistumisansaksi*. Teen itseloukuttautumisharjoituksen. Jos
 varhaisnuoret lukevat moista typeryyttä, täytyy heidän olla mielil-
 täänkin vielä varsin yksinkertaisia, infantiileja. Millään muulla ta-
 voin tuollaiseen kyselyyn vastaamista *ei* pysty perustelemaan. Mitä-
 hän tämä sitten paljastaa itse lehden tekijöistä? Masentavaa: päätoimi-
 ttajan täytyy olla kylmä ja laskelmoiva hyväksikäyttäjä, joka tuskin
 on juurikaan kiinnostunut musiikista tai Hurriganesista. Olennai-
 sinta on saada mahdollisimman monta uhria verkkoon, jotta lehti
 pysyy hengissä ja tuottaa voittoa. Yksinkertaisen behavioristinen
 sokeripala-metodi toimii jälleen. Mutta niinhän on aina ollut ja on
 myös vastaisuudessa oleva: toiset hyötyvät, ja toisten osa on olla
 hyödyttäjinä, hyödyn reaalistajina.

Arvoisa lukija, olet juuri saanut havaintoesimerkin itsepsyko-
 logistuksesta. Tästä eteenpäin kaikki olisi päivänselvää (myös yöllä)
 ja tietty osa todellisuudesta kiistatonta. Vastaus olisi olemassa jo
 ennen kysymystä: munasta kuoriutuisi täysikasvuinen kana. Juon
 aamuteetä, katson tänään (11.8.2000) ilmestyneen Helsingin Sa-
 nomien *Nyt*-viikkoliitteen viimeistä aukeamaa ja näen *Suosikki*-leh-

den (9/2000) mainoksen, jossa lukee *"Tarra-arkki, lukujärjestyksiä, turbo-julisteita..."* Mikään ei ole muuttunut 25 vuodessa. Luihut mammonankalastajat kirjoittavat yksinkertaisille varhaisnuorille. Tilanne on aivan sama riippumatta siitä, mikä edessäni olevan julkaisun nimi on. Häikäilemätön tietoisuus kirjoittaa vielä kehittymättömälle, indotrinotavissa olevalle tietoisuudelle: toinen luo intentionaalisen noidankehän, johon toinen tietämättään astuu (eikä infantiiliuttaan haluakaan siitä pois).

Totuushan on kuitenkin se, että ainoa tietoisuus, jolle on annettu olemisoikeus, on *omani*. Minun ääneni puhuu myös lehden lukijoiden ja tekijöiden suulla. Ennakkoasenteiset tulkintani saattavat leimata, mustata, kokonaisen ammattiryhmän sekä tietyn ikäluokan. En näe enää ulos, ainoastaan sisääni: koko todellisuus on heijastusta varmaan ja muuttumattomaan muottiin jähmettyneestä – tai itse jähmettämästäni – tietoisuudestani. Maailman tila kuvastaa vain omaa rajallisuuttani. Millainenhan olisi menestykseni kliinikko-filosofina, miehenä tai ihmisenä?

"Uudelta levyltä löytyy myös pala [?] vanha Lennon & McCartney-kappale, Bad To Me. Cissen herkästi tulkitsemana se saa aina uusia ulottuvuuksia. Samoin onnistuu Häkkinen kappaleessa My Only One. Näyttää siltä, että Hurriganes on tällä hetkellä only one. Ainoa, joka tietää ja aistii ajan hengen." (Pyynönen 1975, 9.) *"Do you remember still the night, when you left me crying?"* laulaa Cisse Häkkinen. Pala nousee kurkkuuni, nieleksin. On vaikea keskittyä puhumiseen, kuuntelemaan enoni 'esitelmää' hyvien tapojen tarpeellisuudesta ja nuorison turmeltuneisuudesta. Miksi hän ei saa jo suutaan kiinni? No, väliäkö tuolla, antaudun kokonaan Häkkisen äänen vietäväksi. On Simonen lähtöjuhla, tunnen itseni taas kerran jotenkin ulkopuoliseksi. Hurriganes maalaa värit sisälleni. En usko, että kukaan muu on sisältään yhtä vaaleansininen kuin minä. On vaikea kuvata oloaan englanniksi, saati sitten ranskaksi. Ehkä sitä ei pidä yrittääkään tehdä: on jätettävä toiset vain oman sisävärinsä nojaan. Kannattaa-kin keskittyä vain oman kokemuksen tuntemiseen ja läpi elämiseen.

Tilanne oli samanlainen silloin kerran äidinkielen tunnilla, kun yritin selittää opettajalle, miksi P. Mustapään *Oi aika ihanin...*-ru-

non loppusäkeet saivat minut oudon surun valtaan: *'Ei unhoittaa hän voi / perhoa sinistä, laulua aran rastaan, / neitoa sinistä, ken tanssi tiellä vastaan. / Soi lounatuuli: / Ihanin aika, oi.'* (Mustapää 1945, 25.) Kun jokin asia näyttää ja tuntuu minulta itseltäni, mitä se kenellekään muulle kuuluu. Eivät he kuitenkaan sitä ymmärrä. He vain yksinkertaisesti lakkaavat olemasta, poistuvat näyttämöltä. Ja minä astun samalla yhä syvemmälle tuohon johonkin itsessäni: putoan sellaiseen johonkin, mikä saa kaiken ympäriltäni katoamaan. Olen lähellä itseäni, täynnä omaa olemistani. 'Oletko kuullut mitään antamieni ohjeiden sisällöstä?' kysyy enoni. Jos kaikki aikuiset ovat tuollaisia, ei minulla ole mitään kiirettä tulla täysikasvuiseksi: haluan elää, tuntea ja olla olemassa. Tämä sukulaismieheni on ainakin kuollut elävältä, muumioitunut pystyyn."

Kävelen CD-kokoelmalleni ja otan käteeni 70-luku -levysarjasta numeron kuusi: hetken kuluttua Hurriganesin *My Only One* alkaa soida. Tuijotan peilistä kasvojani. Kuvastimessa näkyy samat kasvot kuin 25 vuotta sitten. Poika on piirretty ihooni, upotettu minuun. Olen syntynyt hänestä. Hän ei voi olla ilman minua enkä minä ilman häntä.

Teoreetikko-kriitikko itkee kartesiolaisen *cogito*-päätelyn perään. Aivan turhaan, rohkenen väittää. Ehkä suurimpia väärinymmärryksiä koko filosofiassa onkin juuri tuo pääistynyt ajattelukorostuneisuus. Väitteen kuuluisi olla kohdallisessa asussaan seuraavanlainen: "*Koen, olen siis olemassa.*" Yhä *My Only One* -kappale saa minut allekirjoittamaan häpeämättömän solipsistisen iskulauseen: "*Koen, tunnen, enkä siis tarvitsekaan muita.*" Eli he eivät ole minulle olemassa. Olen varhaisnuoruusminäni kaltainen *monadi*, tyystin vailla ikkunoita (ks. myös Leibniz 1995). Elämykseni lumoissa, toisten tavoittamattomissa. Ainoa loukku, jota minun tulee fenomenologina kavahtaa, on sisäisen elämän standardoiminen, likiarvoistaminen. Introspektiivisen metodin suojatoimena on ymmärrys yleistettävyyden järjettömyydestä: elämys on uurrettu kuhunkin kokijaan ainutkertaisella tavalla. Se ei ole kopioitavissa eikä muunnettavissa kaikille yhteiseen muotoon. Filosofi-runoilija, alituisessa ryhtymisen tilassaan – siinäpä minulle ideaali, myös tiedemies-poikana.

3. seisake: lähemmäksi fenomenologista metodia, husserlilaisuuden häive

Teoreetikko-kriitikko:

Ennen kuin puhun fenomenologisesta metodista tai metodeista, on lausuttava muutama sana varoitukseksi. Ehkä kaikkein vakavimmin on painotettava sitä, että tässä kontekstissa *metodi*-termi ei merkitse sitä, mitä se tavallisesti tarkoittaa psykologian tai sosiologian kaltaisissa akateemisissa tieteenaloissa: määräteknikkaa nimenomaistiedon kokoamiseen (havainnointi- tai empiiriset tekniikat) tai jotakin muuta täsmäteknikkaa näiden tietojen esittämiseksi, presentoimiseksi (tilastolliset tekniikat). Minä olen viimeinen väheksymään psykologian tai sosiologian tutkijoiden ohje- ja opastaitoja, mutta ne ovat kuitenkin teknis-mekaanisia taitoja eivätkä sellaisinaan konstituoi menetelmää. Kuten termi alkukielisenä kreikassa (*methodos* 'tie johonkin') merkitsee, metodi tarkoittaa etsintää, etsimistä, eikä pelkästään jonkin määrähankkeen niukkojen päämaalien tavoittelua. Menetelmällisyydessä on siis pyrkimyksenä ulottuminen kenen tahansa todellisen ajattelijan kognitiiviseen määränpäähän, sen perimmäisyyteen. Siksi metodi ei ole irrotettavissa siitä sisimmästä tavoitteesta, johon tuon metodin avulla olemme etsiytyvässä.

Ainakin fenomenologinen menetelmä on ymmärrettävä edellä kuvatussa merkityksessä. Koska kuitenkin olemme jo hivenen tutustuneet toisiimme, kollektiivistan puhettani ja ryhdyn käyttämään (aika ajoin) *me*-muotoa. Tarkoituksiemme saavuttamiseksi voimme ilmoittaa selvästi fenomenologian perimmäisen tavoitteen: tinkimättömänä päämääränä on ihmistietoisuuden toiminnan ymmärtäminen ja tunnistaminen aktuaalisessa kulussaan ja olennaisessa laadussaan. Koska fenomenologian sisin tutkimusaihe on intentionaalisille mielillemme samalla kertaa läheisesti tuttu ja erittäin vaikeasti saavutettavissa, meneillään oleva tehtävä on äärimmäisen vaikea ja tavallaan alituisesti keskeneräinen. Siksi Husserl kutsui fenomenologiaa *perennaaliseksi*, uusiutuvaksi, filosofiaksi. Tämä viittaa siihen, että myös sen metodi on puolivalmis, ei-lopullinen. Jos siis on olemassa fenomenologista tiedon kasvua (kehitystä), se vaatii

menetelmänsäkin (tai menetelmällistäkin) kasvua: olennainen tutkimus ja tuota essentiaalisuutta opastava, johdattava, tutkimus ovat toisistaan riippuvaisia. Ja käänteisesti: fenomenologisen tiedon epätäydellisyys heijastuu fenomenologisen metodin valinnaisuudessa.

Lisättäköön tähän vielä se tosio, että tietoisuuden toimintaa tarkasteleva tutkimus merkitsee yksinäistä tehtävää – ajatuksessa fenomenologisesta tutkimusryhmästä ei ole mitään järkeä. Nyt onkin sitten valmiina relevantti selitys siihen, miksi yksityiset fenomenologit ovat vain osittain samaa mieltä luotettavasta tiedosta omalla alallaan. Tämän vuoksi heidän on myös vaikea täysin jakaa näkemystä siitä, mitä fenomenologinen menetelmä todellisesti vaatii. Ehkä ainoa näitä yksityisfenomenologeja yhdistävä seikka on fenomenologinen etsintä, filosofinen hakemisihmettely – ei koskaan sama tieto eikä identtisen metodin käyttö.

Pitääkseni fenomenologisen menetelmän arvioni mahdollisimman yksinkertaisena rajoittaudun Husserliin, modernin fenomenologian ensimmäiseen ja parhaaseen hahmoon. Suhtaudun hänen metodiinsa – kuten se on mahdollista jälkeensä ajatellen ymmärtää – fenomenologisen menetelmän prototyyppinä, alkumuotona. On oikeastaan tarpeetonta mainita (Husserlin metodilla itsessään on historia), että menetelmä kehittyi ja muuttui niiden yli 35 vuoden aikana, jolloin hän fenomenologian parissa työskenteli.

Enemmän kuin 20 vuotta tästä kehityksestä Husserl käsitteli fenomenologiaa ja fenomenologista metodia synonyymeina, kieltäytyen pitämästä ajattelunsa ilmentämää pääsisältöä filosofiana tieteenalan systemaattisessa merkityksessä. Alusta alkaen hänen menetelmänsä oli epäluotettava. Positiivisesti se alkoi palvella hänen perimmäisen päämääränsä hitaassa tavoittelussa: metodi auttoi häntä löytämään sen, mitä etsiä. Negatiivisesti metodi auttoi Husserlia erottamaan sen, mitä välttää. En epäröi kutsua molempia näkökulmia yhtä tärkeiksi. Oikeastaan esittelen mieluummin tämän menetelmän ensimmäisen askeleen ehkäisevästä kuin rakentavasta aspektista. Metodin kriittinen funktio oli sekä välttää epähuomiossa joutumasta perinteisesti annetun tietoisuusdatan tulkinnan uhriksi että löytää varotoimet introspektiivisten tekniikoiden salakuoppia varten.

Husserlin perusmetodinen mittayksikkö on hänen alkuperäinen fenomenologinen *reduktionsa*. Hän nimitti sitä reduktioksi, koska halusi johtaa (pelkistää) havainnoitavan ilmiön takaisin sen omiin piirteisiin – sen asemesta, että fenomeenia olisi katseltu etukäteen omaksuttujen tulkintojen ja arvostelmien valossa. Ennakkokäsityksistä etääntymisestä tuli ensimmäinen ehto sille, että asiat nähdään sellaisina kuin ne varsinaisesti ovat. Soveltaakseen (harjoittaakseen) reduktiota ihmisen on katseltava siihen, mitä hän retrospektiivisesti tietoisuudestaan löysi. Tuota takautuvuuslöydöstä on ”tuijotettava” ikään kuin se olisi jotakin uutta, tuoretta. On siirrettävä syrjään sekä muistumat samankaltaisiin objekteihin ”kietoutuneisuuksista” että ne standarditulkinnat, jotka tällainen objekti saattaa herättää, manata esiin. On otettava neutraali asenne, havainnoitava ja jätettävä arvostelematta, tuomitsematta – on hylättävä myös objektin todellisuutta koskevat arvostelut. Varhaisempaa tietoa yhtäläisistä objekteista, niiden yleisistä ominaispiirteistä, niiden ontologisesta tilasta ja merkittävytydestä ei pidä hylätä vaan mieluummin panna sulkeisiin, *sulkeistaa*. Myöhemmin, kun se näyttää oikeutetulta, kohteet voidaan poistaa sulkeista ja niitä on mahdollista tarkastella omina itseinään.

Siitä, mitä tietoisuusobjektista on fenomenologisen perusreduktion jälkeen ymmärretty, on tullut fenomenologinen tosio (perusta, lähtökohta). Tämä tosio – kuten Husserl edellytti – olisi alistettava toiselle reduktiolle, jota hän kutsui eideettiseksi (reduktioksi). Sen tarkoitus oli saavuttaa objektin *eid*os, olennainen kuva. Eideettisen reduktion oli määrä paljastaa universaalin validiuden olemukset, vastakohtina epäolennaisille (satunnaisille), yksittäisille piirteille.

Joissakin kirjoituksissaan Husserl erotti erityisesti fenomenologian eideettisen piirin, jota hän kutsui myös eideettiseksi psykologiaksi. Erottelunsa Husserl toteutti irrottamalla eideettisen alueen silkasta kuvailevasta psykologiasta ja transsendentaalisesta fenomenologiastaan. Jatkaessani transsendentaalisen lohkon pohtimista käsittelen tässä ainoastaan kuvailevan sekä eideettisen psykologian alueita. Husserl hyväksyi vain jälkimmäisen todellisen psykologian valtakuntaan (kuuluvaksi). Kuvaileva psykologia rajoittui ”apulaisen” rooliin eideettisten tutkimusten tukemisessa.

Jako kuvailevaan ja eideettiseen psykologiaan oli ollut tärkeässä roolissa kahden aiemman tietoisuuspsykologin, Bergsonin sekä Jamesin, arvioinnissa, jota pohdiskelin jo varhemmin. Joukko fenomenologeja on luokitellut heidät sekä historiallisesti että teoreettisesti esifenomenologiseen alueeseen kuuluviksi. Siltikään Bergson ja James eivät rajoittuneet silloiksi kuvailevuuden edustajiksi: he toimivat sillä tasolla, jota Husserl kutsui eideettiseksi. Toisin sanoen täydellisten tietojen (partikulaarien) antamisen asemesta he yrittivät todeta ja tähdentää yleisiä sekä universaaleja piirteitä. Tässä mielessä he harjoittivat eräänlaista fenomenologista reduktiota olematta siitä kuitenkaan tarkalleen tietoisia ja osoittamatta sitä tutkimustensa erityismetodiksi. On olemassa merkittäviä oikeutuksia nimittää suurta osaa Bergsonin ja Jamesin tietoisuuspsykologioista fenomenologiseksi psykologiaksi: he tuottivat Husserliin viittaavia merkityksiä ja kuvauksia merkitystä – vaikkakin epähuomiossa – vastaavilla alueilla. Bergson ja James eivät siis tietoisesti tutkineet eivätkä tarkoituksellisesti soveltaneet eideettisen reduktion menetelmää.

Edellä esitetyn vuoksi monet kieltäytyvät kutsumasta Bergsonia ja Jamesia tietoisuuspsykologeiksi tai fenomenologisiksi psykologeiksi. Tämä tuomio on kiistanalainen, mutta en nyt väitä sitä vastaan. Joka tapauksessa Bergsonin ja Jamesin filosofioiden pääosien, ydinten, valossa olisi väärin vakuutella heidän olevan täydellisiä fenomenologeja. Juuri siitä syystä olen varhemmin viitanut heidän tietoisuuspsykologioihinsa mieluumminkin fenomenaalina kuin fenomenologisina psykologioina.

Husserlin mukana fenomenologiaa ei ole ammennettu tyhjiin eideettisillä tutkimuksilla. Hän postuloi, oletti, kolmannen reduktion, jota on kutsuttu transsendentaaliseksi reduktioksi. Se sijoitettiin eideettisen psykologian huipulle, redusoimaan tietoisuusobjektien eidokset ja löytämään universaalin keskuksensa transsendentaalisessa *egossa* – jonkinlaisessa subjektiivisuuden puhtaassa olemuksessa. Husserl kehitti tämän transsendenssin ideansa transsendentaalisessa fenomenologiassaan. Hän vaati *a priori* validiutta joillekin eideettisille löydöksilleen, ja etenkin transsendentaalisille ymmärtämyksilleen tai päätelmilleen. Tämä tarkoitti sitä, että

Husserl näki tietoisuudessa joitakin ”olioita”, jotka eivät kuitenkaan olleet synnynnäisiä eivätkä vielä spontaanisti annettuja: ne eivät polveutuneet kokemuksesta. Siksi niitä olisi pidettävä universaaleina. Hän päätteli tämän niiden syvien ymmärtämysten voiman perusteella, jotka esittäytyivät hänelle kaikkein ilmeisimmässä päivänselvydessään. Siksi Husserlin oli pääteltävä, että näin sen on oltava eikä mitenkään toisin. Hänen transsendentaalisen fenomenologiansa päämaalit vaativat tällaista varmuutta. Monille fenomenologisille filosofeille moiset husserlilaiset apriorisuudet ovat olemassa ja takeina hänen löydöstensä ehdottomasta validiudesta.

Kuitenkin oman rajallisen jälkihusserlilaisen fenomenologisen kirjallisuuden tuntemukseni mukaisesti minun on sanottava seuraavaa: ”Eivät myöhemmät fenomenologit hyväksy sitä, mikä erityisesti konstituoii aprioristisen totuuden ja representoi silkkaa odotusta (toivetta) sekä intentiota Husserlin kirjoituksissa. Jotkuthan jopa kyseenalaistavat transsendentaalisten löydösten a priori -luonteen. Jääköön tämä erityisongelma kuitenkin asiantuntijoille.”

Alussa *Alfred Schutz* huusi Bergsonia avukseen melko paljon; Yhdysvaltojen työssään hän taas käytti yhä enemmän Jamesin kirjoituksia. Silti vuoden 1930 jälkeen Schutz piti itseään fenomenologina. Alun alkaen hän oli taipuvainen hyväksymään Husserlin filosofian – sikäli kuin se silloin saatavilla oli – sen kaikkine perusmuotoineen. Kuitenkin tarkoituksissaan kehittää omaa sosiologista teoriaansa ja metodologiaansa Schutz rajoittui olennaisesti fenomenologiassaan eideettiseen psykologiaan. Silti hän filosofisesti odotti suuria asioita Husserlin transsendentaalisen fenomenologian edelleenkehittymiseltä. Juuri näissä odotuksissa Schutz huomasi pettyneensä. Myöhemmässä tutkijaelämässään hän tuli entistä kriittisemmäksi yhä useampaa Husserlin transsendentaalisen tason aspektia kohtaan.

Kokija:

”Roadrunner koostuu viiskytluvun rockbiiseistä ja uusista Hurriganesien omista kappaleista. Siitä on valittu sinkuksi sellaiset kuin Get On / Mr. X. Ja tämä Mr. X on eräänlainen vieraileva tähti!? Herra X haluaa kuitenkin jäädä salaperäiseksi, eikä ihme sillä hän kähisee levyllä kai-

kenlaisia omituisia lupauksia naisille ja kuitenkin on kuulemma ilmeistä, että hän seurustelee vakituisesti!' (Sipilä 1975b, 9.) Jos minä olisin tuo herra X, ketkähän näistä Varkauden pelityöistä olisivat sellaisia, joita voisin etsiä. (Kappaleessa herra X toteaa olevansa tulossa kaupunkiin kaupunkiin katsastamaan kettuja.) Ensimmäisenä tulee mieleeni se vaalea nirppanokka, Kaisa-niminen muistaakseni. Sitten varmaankin 'tsekkaisin' sen koulun muoti-ihmeen Raisan. Siinäpä he todennäköisesti olisivatkin. Rima on myös näissä asioissa nostettava kyllin korkealle.

Miten nuo kaksi huippudoorista sitten on mahdollista asettaa jonkinlaiseen paremmuusjärjestykseen. Ylpistelijä Kaisa on hyvä koulussa ja ollut viime vuoden vaihto-oppilaana Bostonissa. Raisa ei kuulemma juurikaan koulussa loista. Ja puhuukin pelkästään vaat-teista. Mutta silloin kerran, kun koulun diskossa soitettiin Hurriganesia, tämä Kaisa väänteli inhosta naamaansa jos jonkinlaiseen ruttuun. Siitä tulee pitkä, pitkä miinus. Raisan musiikkimausta en taida tietää yhtään mitään. No, ei tuo muotielvistely hänellekään juuri pisteitä tuo. Visaisa tilanne, täytyy myöntää. On kuitenkin päästävä eteenpäin, Hurriganesiakin mukaillen (Get On). Mutta miten?

Ehkä voisin koota avukseni monikouluisen Kaisa–Raisa-raadin, jonka tehtävänä olisi minun johdollani asettaa nämä kaksi *fox*-kandidaattia jonkinlaiseen pelijärjestykseen. On kuitenkin vaikea saada kelpollisia jäseniä raatiin, koska kaikilla poikatutuillani on niin erilainen kettumaku. Enkä oikeastaan taida luottaa kehenkään heistä – en ainakaan näin tärkeässä asiassa. Ei varmaankaan syntyisi min-käänlaista yksimielisyyttä, ainoastaan jonkinlainen hajaäänten yhteis-huuto. Kaikkein parasta lienee toimia itse sekä puheenjohtajana että raatina.

Yritän kehittää jonkinlaisen kettuusanalyysin ja päätyä ongel-man ytimeen. Mitkähän ovat sellaisia seikkoja, joiden avulla pelityt-töyttä yleensä arvioidaan? Lyhyt lista on oikeastaan välttämätön asi-an etenemisen kannalta: a) ulkonäkö, b) pukeutuminen, c) kielitai-to ja koulumenestys, d) urheilullisuus, e) luonne ja erilaisuus sekä f) tyyli ja olemus. Tämä Kaisa–Raisa-parivaljakko on oikeastaan aika tasainen. Ulkonäkö ja kielitaito eivät tuo minkäänlaista eroa heidän

välilleen, eivätkä myöskään koulumenestys ja urheilullisuus. Jäljelle jäävät siis pelkästään luonne ja erilaisuus (vai pitäisiköhän puhua omintakeisuudesta?) sekä tyyli ja olemus. Molempia luokkia voisi kai luonnehtia jonkinlaisella olemuspelityttöyden kategorialla. Se merkitsee sitä tapaa, jolla kumpikin oman pelityttöytensä kantaa. Mutta nythän edessäni on aivan uusi pääongelma (ei liity kampaukseen): en saa asiasta selkoa, ellen tutustu Kaisa–Raisa-kandidaattistoon. Ilman tapaamista koko itseraativityöskentelyni on täysin tyhjänäikaista. Hirveä havainto, minunhan on laitettava myös oma panokseni tähän peliin. En ole ehkä tarpeeksi salaperäinen Mr. X:ksi mutta Herra M:nä (ilman naisellisuuden häivettäkään) sentään rohkeuden esittäytyä. Siihen lienen kyllin edustuskelpoinen?”

On oikeastaan mielenkiintoista, että poikaisminäni havaitsi kehittelemänsä metodin ongelmallisuuden ja (ainakin osittaisen) näennäisyyden: ei kannata keskittyä pelkkiin määräpiirteisiin vaan jonkinlaiseen yleisolemuksellisuuteen. Eikä tien etsimisessä tosiaanakaan riitä tuijottaminen ainoastaan ulkoiseen havainto-objektiin, vaan katse on suunnattava myös oman itsen sisäisyyteen. Tässä tapauksessa menetelmää voisi kutsua olemuspelityölliseksi itsevaarintoksi. Filosofinen polku toisen luo alkaa aina kaikkein lähimmältä seisakkeelta, omasta minästä. Herra M:n sisin on lähellä; siitä on lyhyt matka toiseen ihmisyyteen. Kuitenkin tuo toiseus on usein niin kaukana, että se jää saavuttamattomaksi. On myös kyettävä luomaan nahkansa alituisesti uudelleen: tulevat kaisat ja raisat eivät ole toistensa kopioita, identtisiä pelityttöklooneja. He ovat uusia ja täysin yllättäviä ihmisiä, olemusmysteereitä, feminiinisiä ydin-salaisuuksia.

Kun yksi tie on kuljettu loppuun, ei sitä pitkin voi kulkea kenenkään toisen luo. On pystyttävä löytämään jälleen uudet polut. Herra M:n on siis pysyttävä tästäkin eteenpäin *vaihtonahkaisena*. Kukin nahka hänen (eli minun) on valittava itsekseen ja itsenään, yksin omana tykönään.

Paikallaan on myös tuo itseironia: epäonnistuminen (tai sen mahdollisuus) ja oma rajallisuus on kyettävä havaitsemaan sekä myöntämään. Hymy ja nauru ovat suureksi avuksi. Liiallinen vakavuus estää näkemästä ytimeen ja kytkee uuden jo kerran olleen

kahleeseen. Ei salli siis tuoreuden eksistoinista sellaisenaan. Muuttaa vielä reaalistumattomat kaisat ja raisat liikkumattomiksi (elottomiksi) patsaiksi: valmiiksi kuviksi alkuperäisistä malleistaan.

Kaikkeen tuohon on apuna itsetuoreutumisen metodi: maailman ja ihmisten vastaanottaminen *ainoastaan verekseltään*. Näin jälkikäteen minun on varsin helppo kirjoittaa Kaisa–Raisa-raadin toimintaohjeet:

- a) on suljettava korvat kaikilta ulkopuolisilta arvosteluilta
- b) on unohdettava aikaisemmat – positiiviset ja negatiiviset – pelityttökokemukset
- c) katseen ”puhdistamiseksi” on hankittava tuoreusokulaarit
- d) vasta edellisten kohtien toteuduttua on sovittava ensimmäinen puhdaspöytätapaminen
- e) lopulta on pystyttävä näkemään kunkinkertaiseen ytimeen, situationaaliseen Kaisa–Raisa-eidokseen.

Herra M:n tehtävä näyttäisi olevankin aina alussa, alituoisessa ryhtymisen tilassa. Ehkä jonkinlaiseksi yhteenvedoksi voisi vielä todeta seuraavan teesin: ”Löydä ensin oma olemuksellinen eidoksesi ja keskity vasta sen jälkeen etsimään sitä tietä, joka vie kunkin toisesi jäljentämättömille ja väärentämättömille tyyssijoille.” Ehkä sen jälkeen Herra M:lläkin on mahdollisuus kutsua itseään Mr. XY:ksi.

”Eikä tämä ollut ensimmäinen kerta kun Hurriganes halusi viedä jalkapalloa eteenpäin. Keväällä kundit pitivät oman konsertin Haagan koululla Pohjois-Haagan Urheilijoiden futisjengin hyväksi. Hurriganes teki keikan pienellä rahalla kannatuksen vuoksi, ja rahaa kertyi kivasti. – Suomessa fudis ei ole kunnolla päässyt pinnalle, sanoo Cisse.” (Sipilä 1975a, 8 – 9.) Tänäa sitten pitäisi minunkin tosiaan mennä ensimmäisen kerran WP:n (Warkauden Pallo) jalkapalloharjoituksiin. Haettiinhan uusia pelaajia peräti lehti-ilmoituksen avulla. Onneksi isä huomasi moisen pikkuriikkisen kirjoituksen. Mitenhän Hurriganesin saisi säestämään tuota ensimmäistä yhteisrupeamaamme. Luultavasti ei mitenkään; olemmehan täällä Varkaudessa maailman äärilaidalla sijaitsevassa juntilassa. Ainakin Helsingistä katsottuna.

Jaaha, ensimmäiset harjoitukset ovat takana, ohi. Valmentaja Koposella ei ilmeisesti ole tavallista puheääntä lainkaan. Hän näyt-

tää vain osaavan huutaa ja karjua. Minua ainakin suututti, pelottikin. Sitten vielä se omien suosikkien lelliminen: hehän tekivät mallisuoritukset potkuissa, kuljetuksissa ja kaikessa muussakin mahdollisessa. Me vasta-alkajat vain istuimme tai sitten kuuntelimme, miten huonoja olemme tai mitä emme ainakaan vielä osaa. Haistakoon paskan koko WP. Saan olla yksin myös omassa huoneessani – ja ilman vastenmielistä taustameteliä. Voin vaikka kuunnella Hurriganesia ja soittaa ilmakitaraa. Siinä leikissä minulla on aina pelipaikka enkä epäonnistu koskaan.”

Tilanne on hyvin kiinnostava ja sitä on analysoitava tarkastelemalla poikaisitseni minä-kokemusta ja tuon parjatun juniorivalmentajan sielunelämää. Teoreetikko-kriitikon antamien tietojen lisäksi tarvitsen hivenen lisää filosofi Husserlin apua. Hän on hahmotellut myös fenomenologisten reduktioiden moninaisuuden, joka on jaoteltavissa seuraavasti:

- a) fenomenologinen reduktio ankarassa merkityksessä, jolloin puhutaan olemuksen sulkeistamisesta
- b) kulttuurimaailman redusoiminen välittömään elämismaailmaan
- c) transsendentaalinen reduktio, jonka on määrä johtaa meidät fenomenalisesta, maailmallisesta minästä transsendentaaliseen subjektiivisuuteen (ks. Kockelmans 1966, 36).

Aivan ensimmäiseksi tekisi mieleni kysyä, onko olemassa jotakin (positiivista tai negatiivista) juniorivalmentajuuden eidosta, ideaa. Sellaista, mikä eksistoi ylisukupuolisena, yliajallisena, ylipaikallisena jne., ilman yhteyttä johonkin määräihmiseen. Kohtelen ehkä hivenen kaltoin Husserlin kehitelmiä mutta teen silti transsendentaalisen reduktion juniorivalmentajuudesta oman kokemukseni perusteella. Olen siis etsimässä senkaltaista juniorivalmentajuuseidosta, joka on kohdallinen ja validi sillä, *a priori*, ennen kokemusta. Epäröimättä listaan analyysini kohteena olevan puhtaan subjektiivisuuden olemuksen näin:

- a) pedagogisen ymmärryksen puuttuminen (kouluttamattomuus)
- b) epäonnistuminen omassa pelaajaurassa
- c) militaristinen kasvatusihanne

d) kykenemättömyys toiseuden aitoon kohtaamiseen.

Edellä kuvatut olemuksellisuudet määrittävät nimenomaisesti negatiivista juniorivalmentajuutta. Onkohan fenomeenin positiivista ulottuvuutta lainkaan olemassa? Kuvattujen piirteiden pitäisi siis löytyä kaikkialta: ajasta, paikasta ja kokijasta riippumatta. Niiden tulisi olla myös yleispäteviä, vailla yhteyttä koettuun tai elettyyn maailmaan. Arvoisa lukija, ehkä osaat itse suhtautua rakennelmaani riittävän kriittisesti.

Kun tulin harjoitusten jälkeen kotiin, olin redusoinut koko joukkuepelikulttuurin välittömään elämismaailmaani. Olin läsnä noissa tapahtumissa todellakin koko maailmallisella minälläni: fenomenaalinen itseni oli lyöty lokaan, osoitettu täydelliseksi mitättömyydeksi. Kaiken oli saanut aikaan pedagogina itsensä esittelevä aikuinen. Hänen lieenee ollut määrä toimia opastajana, tiennäyttäjänä, tukijana ja kannustajana. Lopputulos oli kuitenkin omahyväinen ja ilkeämielinen despootti. Hän ei osannut edes ääntää englantia: Hurriganesin *My Only One* -kappaleesta tuli ”mylly van”. Osasikohan hän edes hävetä? Onneksi kokemukseni kirjallisuudesta tai elokuvasta ei ole johdettavissa samanlaiseen elämismaailman välittömyyteen. Ehkä tämä uusi filosofinen kulttuurikasvatuksen dosentuurini on sittenkin tarpeellinen – aikuisuuskasvatussarkaa näyttää ainakin riittävän.

4. seisake: sisäisen kokemuksen esitleminen

Teoreetikko-kriitikko:

Olen vihjannut, että fenomenologinen reduktio – husserlilaisessa muodossaan – on tae solipsististen sisältöjen ansaa vastaan. Kaikes-ta huolimatta, kun fenomenologisia kuvauksia ja havainnointi-kertomuksia hankitaan, ne tehdään ”subjektiivisesti puhuen”. Kun luetaan fenomenologisia selontekoja, huomataan kirjoittajien liittä-vän löydökset itseensä: he käyttävät yksikön ensimmäistä persoo-naa, ”minä”. Tämä ei ole merkki turhamaisuudesta eikä tärkeystä. Se ilmaisee pikemminkin vaatimattomuutta siinä mielessä, ettei

väitetä enempiä kuin todellisesti pystytään vakuuttamaan: ne kokemukset, joista raportoidaan, ovat *minun* kokemuksiani. Jos introspektiivisista havainnoinneista ja tuntemuksista polveutuviissa presentaatioissa ei käytetä minä-kokemuksellisuuden korostamista, syntyy ongelmia. Tulee sellainen vaikutelma, että nämä minä-kertomukset edustavatkin erityistapausluonteensa asemesta universaalia validiutta.

Jokaiselle, joka on tekemisissä fenomenologisen psykologian kanssa, minä-muodon omaksuminen havainnointikertomuksiin on aivan välttämätöntä. Se on tarpeellista, koska voin ylittää tietoisuusdataan ainoastaan observoimalla sitä tietoisuutta, joka on välittömästi luoksepäästävässäni: omaa tietoisuuttani. Kuten Jamesin teksteistä on jo luultavasti selvinnyt, hän käytti minä-muotoa. Pysytellessään tietoisuuspsykologian alueella James oli tarkasti selvillä siitä, että on olennaista käyttää yksikön ensimmäisen persoonan pronominia. Hän kysyi esimerkiksi, voidaanko kertoa, mitkä aktiivisen, toimivan minän tunteet ovat, ja vastasi: ”Luulen, että omassa tapaukses-sani voin.” Koska James oli tietoinen siitä, että hänen sanomansa (totuus) kohtaa todennäköisesti päinvastaisuutensa, käänteisyytensä, yleistettäessä, hän piti parempana jatkaa ensimmäisen persoonan käyttöä.

Miksi sitten kannattaa itsepintaisesti väittää, etteivät ankaran subjektiiviset havainnot ole solipsistisia? Edeltävän kysymyksen esittäminen merkitsee sitä, että kysytään mahdollisuudesta hankkia sellaista tietoa, jonka toiset – arvosteluun kykenevinä – saattavat hyväksyä. Tämä rajoitus on yhteinen kaikille tieteille: tutkimustulokset ovat avoimia tutkijatovereiden kriittiselle tarkastelulle tai uudelleentestaukselle (-mittaukselle). Kollegoiden antamat ”tuomiot” perustuvat kyseisen alan olemassa oleviin tietoihin, ongelmiin ja metodeihin. Tulosten ei tarvitse vastata teologian kriteereitä eikä olla sopusoinnussa arkijärjen kanssa.

Kestävätkö fenomenologis-psykologiset tiedot tosiaankin tällaisen tarkastelun, kontrollin? Voivatko toiset vahvistaa tuonkaltaisen datan todeksi?

Kokija:

”Remu ja Hurriganes ovat tällä hetkellä rock-yhtyeidemme ehdoton ykkönen. Sen ovat huomanneet myös Ruisrockin järjestäjät. Hurriganes on valittu ainoana suomalaisena yhtyeenä esiintymään tämän vuoden Ruisrockiin. Albert Järvisen mukaan esiintyminen on ainoa kotimainen festivaaliesiintyminen poikien ohjelmassa. Muihin festivaaleihin he eivät lähde.” (Intro 5/75, 57.) ”Et mene Ruisrockiin, et sitten missään tapauksessa.” Minkä hemmetin takia isäni on oltava noin ehdoton? Ei näytä olevan minkäänlaista mahdollisuutta edes pienen neuvotteluun. Olin hullu, kun soitin Jussi & Boysin *Kesäduuni Blues* -kappaletta isäni kuullen. Siinähan isä toteaa poikansa Ruisrock-aikeista: *’Heipä, hei, meidän poikaa pilvijuhliin päästetäkään ei.’* Jaan siis näköjään tuon ’kappalepojan’ kohtalon: jään tänne typerään Varkauteen enkä näe Hurriganesia. Olisin päässyt jopa samalla junalla perille Turkuun saakka, ilman yhtään vaihtoa. Yöpyminen olisi sujunut kätevästi siinä vanhassa intiaaniteltassani – olenhan tehnyt samalla tavoin niin usein aikaisemminkin. Mutta kun ei, niin sitten ei. Suututtaa, tuntuu epäoikeudenmukaiselta.

Pilvijuhlat, mitkä pouta-, sade- vai peräti ukkospilvijuhlat? Type-rää, en ole menossa leikkimään mitään säähavaintopoikaa vaan kuuntelemaan Hurriganesia. Miten on oikeastaan mahdollista, että useat isät näköjään kuvittelevat tietävänsä, mikä on parasta *heidän* pojilleen? Olemmeko mukamas *heidän* omaisuuttaan, samalla tavoin kuin autot? Jokohan ryhdytään rakentamaan poikatallejakin? Tai sitten kokonaisia poikahalleja? Onkohan jokaisella isällä myös poika-ajokortti, joka oikeuttaa moiseen harhaluuloon selvänäkijän kyvyistä? Ehkä isien kannattaisi yhdistää voimansa ja alkaa myydä poikapovauksia: ”Älkää päästäkö jälkeläisiänne Ruissaloon, jos haluatte taa-ta heille turmeltumattoman ja huumeettoman tulevaisuuden!” Taitavat senioreiden kristallipallot olla paksussa huurteessa tai homeessa.

Viimeinenkin yritys järjen takomisesta isäni päähän on epäonnistunut, mennyt myttyyn. Yritin jopa lukea hänelle runoa ja perustella sillä tavoin asiani oikeutusta: *’Armas, kiharoissasi leuhtoi suvinen tuuli, / kun tapasin sinut kuulaassa toukokuussa / vuokkojen kukkimisaikaan sunnuntaina / auringon läikässä Ruissalon rantatiellä’* (Mustapää 1969, 71). Kaikki on valunut tyhjiin, en tosiaankaan

mene Ruisrockiin. Kaikki muut saavat kuulla *My Only Onen*, mutta minä en. 'Kyllä sinä vielä myöhemminkin ehdit', vakuutellaan. Milloin sitten? Tämä kesä on nyt eikä myöhemmin. Haluan olla ja elää juuri nyt enkä kymmenen vuoden kuluttua. On väärin, että jollakulla on oikeus määrätä – ja minä voin vain totella. Toivottavasti en itse unohda koskaan, mitä on olla nuori. Kai minä sitten lähdän sinne uistelemaan. Taidan muuten tarvita muutaman uuden vaapun.”

Auktoriteettiasia oli varmaankin hyvin arka: kun kerran oli päätetty jotakin, tuli kunniaksymykseksi seisoa sanojensa takana. Perusteet vain olivat (ja yhä ovat) kyseenalaiset: yritys (ja usko tuohon yritykseen) nähdä toisen sisäiseen todellisuuteen – sen ytimeen – paremmin kuin tuo toinen itse. Olin tekemisissä teoreetikko-kriitikon mainitseman probleemin kanssa, koska isäni piti omaa tarinaansa minun kertomuksestani universaalisti validina. Olihan kyseessä nimienomaisesti *Matti*-tapaus ja hänen suhteensa Ruisrockiin sekä Hurriganesiin. Vain minä olisin kyennyt (ja ollut oikea ihminen) kirjoittamaan oman havainnointikertomukseni – ja ainoastaan yksikön ensimmäisessä persoonassa. Kukaan muu ei pystynyt pääsemään niin lähelle omaa minänä-olemistani ja tietoisuuselämäni, että olisi voinut kirjoittaa niistä jotakin vakavasti otettavaa sekä kohdallista. Ruisrock ja Hurriganes saivat todennäköisesti isäni mielessä täysin päinvastaisia merkityksiä kuin minun ajatuksissani. Hänellä vain oli kasvattajana oikeus kommentaa, määrätä ja pyrkiä manipuloimaan tietoisuuttani. Ehkä isäni kuitenkin pohjimmitaan pyrki hyvään, vaikka käyttikin arveluttavia keinoja. Yhden hyvä ei voi koskaan olla kaikille sopivaa *yhteishyvää*. Jos ei tätä asiaa oivalla, jää kaikki muukin ymmärtämättä.

Teoreetikko-kriitikon kommentit soliptistisuudesta ovat hämmentäviä: hän näyttää lipsijältä, vastustajiaan miellyttämään pyrkivältä. Jokainen on oman sisäisyytensä ainoa asiantuntija; ulkopuoliset taas ovat *aina* tungettelevia diletantteja. On oikeastaan täysin merkityksetöntä, hyväksyvätkö toiset minun itsehavainnointikertomukseni vai eivät – heistä kullakin on oma tarinansa. Kaikkihan voivat arvostella kaikkea. Vain itsekritiikillä on tässä kohdassa jotakin relevanssia. On olemassa ainoastaan yksi ainoa ohjenuora:

”En pysty kertomaan kenenkään toisen tarinaa hänen puolestaan.” Tämän vuoksi on syytä pidättäytyä kollegoiden (tai kenenkään muunkaan) tuomitsemisesta. Mihin tässä teologian kirteereitä tarvitaan? Fenomenologisen filosofian ihmisen ei tule muistuttaa teologian, lääketieteen eikä sosiologian ihmistä. Johan tuon arkijärkikin sanoo. Toisten *ei* siis pidäkään yrittää vahvistaa tämänkaltaista dataa todeksi – ei edes isien poikiensa nimissä.

5. seisake: fenomenologisen tiedon todentaminen

Teoreetikko-kriitikko:

Tiedolla tarkoitetaan ilmenevien fenomeenien lyhennettyjä kuvia niiden typistettyä esittämistä sellaisina kuin ne havainnossa itsensä esittelevät. Fenomenologiassa data viittaa tietoisuuden ilmiöihin ja tietoisuudessa oleviin ilmiöihin, kutsutaanpa niitä sitten objekteiksi, tunteiksi, ideoiksi tai kuviksi. Jokainen väite havainnoidusta tietoisuuden fenomeenista tai tietoisuudessa olevasta fenomeenista on fenomenologinen tosio. Kutsumme fenomenologisten tosioden kokoelmaa sekä siitä tehtyjä yleistyksiä ja päätelmiä fenomenologiseksi tiedoksi. Perseptioihin perustuva tosioden tulkinta ja päätelmien tekeminen tuottavat sen, mikä merkitsee fenomenologista teoriaa.

Teoria on riippuvainen ilmiöistä saaduista tiedoista – *mielipide ei*. Teoria poikkeaa silkasta mielipiteestä, käsityksestä (näkemyksestä). On hyvä muistaa Jamesin varoitus psykologin harhakuvitelmasta. On taidonnäyte luoda teoria ja pitää mielipiteet (siitä) erillään. Käsityskannat voidaan hyväksyä teoriaksi ainoastaan kohdallisen valmistelun jälkeen. Yksi Husserlin merkittävimpiä yhdysvaltalaisia oppilaita, *Dorion Cairns*, antaa seuraavat säännöt, mittapuut:

- a) Mitään mielipidettä ei hyväksytä filosofiseksi tiedoksi, ellei sen nähdä olevan kohdallisesti todennettu. Verifioiminen onnistuu observoimalla sitä, mikä on havaittu omana itsenään annettuna, ”omassa olemuksessaan” (*”in person”* [merkitsee tässä ilmiötä itsessään]).

- b) Mikä tahansa käsitys, jonka havaitaan olevan ristiriitainen sen kanssa, mikä on nähtävissä omana itsenään annettuna, on hylättävä.
- c) Niihin mielipiteisiin, jotka eivät sovi kumpaakaan luokkaan (a tai b), on asennoiduttava ”muodollisesti” filosofisen neutraalisti.

Ennen muuta nämä säännöt koskevat yksityisiä psykologeja ja heidän omien mielipiteidensä tarkastelua. Lisäksi säännöt ohjaavat psykologeja tutkimaan kriittisesti myös toisten näkemyksiä. Tämän vuoksi säännöt valmistavat psykologeja odottamaan muiden tarkkailevan omaa työtään samalla tavoin.

Yhtä paljon kuin millainen tahansa psykologia, sosiologia tai luonnontiede myös fenomenologinen psykologia on julkinen asia. Sen julkisuus koostuu heistä, jotka on koulutettu, sivistetty ja valmennettu periaatteessa ymmärtämään sekä siten arvioimaan kaikkien niiden työtä, jotka esittelevät osia aikaansaannoksistaan tutkimuskonferensseissaan. Kuitenkin päinvastaisesti kuin monet muut tiedonalat fenomenologinen psykologia pohjautuu ei-jäljennettäviin, ei-toistettaviin tosioihin. Varhempien havaintojen ja tulosten toisintoja ei voida taata korrekteilla havainnointijärjestelyillä, koeoloilla eikä teknisillä välineillä, kojeilla.

Ensinnäkään introspektiivisiä metodeja ei voi oppia samalla tavoin kuin objektiivisia laboratoriomenetelmiä. Introspektiiviset menetolit riippuvat puhtaasti subjektiivisista kyvyistä ja herkkyyksistä. Toiseksi vaikka olettaisimme samanlaiset kyvyt ja herkkyydet, en voi pitää selviönä, että toiset fenomenologiset psykologit päätyvät omia tuloksiani muistuttaviin lopputuloksiin.

Jälleen, juuri James osoitti nämä yllä mainitut tosiot. Lainasin häntä aiemmin sanoessani hänen olleen varman, että hän voisi todeta omasta puolestaan sen, mistä tunteista keskusminä koostuu. Samalla James kuitenkin vapaasti myönsi, että hänen löydöksensä saattavat todellakin olla soveltumattomia muihin yksilöihin. Tästä syystä James sanoi jättävänsä kuvauksensa niiden hyväksyttäväksi, joiden introspektioon se voi totena vedota. Samassa yhteydessä James totesi niin ikään vilpittömästi myöntävänsä kykenemättömyytensä kohdata toisten vaatimukset tai pyynnöt.

Viimenen lausuma voi tarkoittaa sitä, että ”toisten vaatimukset” olivat hänen omien psykologisten intressiensä ulkopuolella: se mitä James teki, ei ollut merkityksellistä muille eivätkä muiden ongelmat olleet hänen omiaan. Toteamus saattaa myös tarkoittaa sitä, että toiset jakoivat Jamesin ongelmat, mutta se mitä he omista tietoisuuksistaan löysivät, ei sopinut yhteen Jamesin toisoiden kanssa. Tietenkin kiinnostuksemme rajoittuu heihin, jotka yrittivät saavuttaa Jamesin tosioiden ymmärtämisen tekemällä samoin kuin hän. James, Husserl ja kaikki myöhemmät fenomenologiset psykologit tarvitsivat näitä toisia, koska he vakuuttivat tuovansa mukanaan tiedon varsinaisen tavoittelun. Tämän vuoksi heidän oli esiteltävä löydöksiään ja tulkintojaan julkisuudessa.

James näyttää sanovan: ”Jos toimit samalla tavoin kuin minä, teet havaintoja oman tietoisuutesi ilmiöistä. Mikäli taas nuo (tietoisuutesi) fenomeenit ovat kuvailemieni ilmiöiden kaltaisia, vahvistat sen, minkä minä olen löytänyt. Toistat minun löydökseni.” Koska jokainen todellinen tietoisuuskokemus on kuitenkin ainutkertainen ja ei-toistettava, on tähän lisättävä, ettei samuus merkitse identtisyyttä. Se tarkoittaa samankaltaista kokemusta, kokemusta joka on verrattavissa tai ainakin yhteensovitettavissa varhemman kokemuksen kanssa. Tällainen samankaltaisuus tai sopusointuisuus on ymmärrettävissä ainoastaan eideettisesti, käsittämällä retrospektiivisesti, taaksepäin tuijottaen, kokemuksen olennaisuudet, ”lajituntomerkit”.

Voi mennä vielä Jamesia pitemmälle ja lisätä: ”Ellet tee samantaisia tai sopusointuisia havaintoja kanssani, meidän ei tarvitse antaa asian vaikuttaa yhdenmukaisuutemme tunnustamiseen eikä eroavaisuutemme kunnioittamiseen. Oikeastaan meidän pitäisi psykologeina oivaltaa ’käsissämme’ oleva ongelma.” Meidän täytyisi tutkia löydöksiämme uudelleen: katsoa, tuottaako uusi havainto saman lopputuloksen vai ei. Mahdollisesti sinä vahvistat todeksi omasi, kun minä taas en pysty todentamaan omaani – tai sitten alan epäillä havaintoani. Siksi minun on seurattava löydöksiäni pitemmälle ja saatan lopulta päästä yhteisymmärrykseen kanssasi. Toisaalta voimme molemmat varmistaa alkuperäiset perseptiomme. Näin meidän on pääteltävä, että sinun tietoisuutesi toimii eri tavalla kuin minun. Se mitä nämä erot ovat, saattaa sitten vuorostaan muuttua uudeksi yhteistutkimuksen ongelmaksi.

Fenomenologisessa psykologiassa todelliset havainnot eivät esiinny, tapahdu, toivotun usein. Kuten mainitsin Husserlin kirjoituksista, *perseptio* virtaa alituisen odotukseen; ikään kuin löydettävissä oleva merkitsisi fenomenologisen tutkimuksen viemistä eteenpäin. Samalla tavoin toisten tekemiä jälleentestauksia ja toistoja löytyy (liian) harvoin. Kovin usein löydökset ja vihjeet yksinkertaisesti vain hyväksytään uskottavantuntuksina tai hylätään epäuskottavina. Kuitenkin teoreettisten tulkintojen tasolla todelliset erot ilmaantuvat, kun tosiot liitetään laajaan viitekehykseen, joka itsessään käärii auki oman kaksoisluonteensa. Toisaalta nämä ”raamit” on rakennettu sellaisella periaatteella, että niiden ei pitäisi sisältää minkäänlaista annettujen tosioiden vääräksi vakuuttamaa olennaista väitettä. Toisaalta taas viitekehykset on asetettu sillä tavoin, että ne ovat empirisen testauksen tuolla puolen, esimerkiksi filosofis-antropologinen kuva ihmisestä.

Meidän ei siis pidäkään olla yllättyneitä havaitessamme, että itseään fenomenologeiksi kutsuvat ihmiset jakautuvat vaihteleviin ryhmiin, jotka on erotettu toisistaan perusviitekeh्यksensä mukaisesti. On olemassa puhdasoppisia (ortodoksisia) fenomenologeja, jotka eivät lainkaan salli kriittisiä poikkeamia Husserlin opeista. On olemassa fenomenologeja, jotka hyväksyvät Husserlin filosofian koko laajuudessaan, *kriittisesti*. On myös kriittisiä fenomenologeja, jotka ovat olennaisesti fenomenologisia psykologeja ja jotka ottavat vapaasti lainauksia toisten töistä. On eksistentiaalis-filosofisia fenomenologeja, jotka integroivat ajatteluunsa joko *Martin Heideggerin* tai *Jean-Paul Sartren* tai molemmat. On olemassa kriittisiä teoreetikkoja, jotka yhdistävät fenomenologiset orientaatiot *marxilaiseen* teoriaan, nimenomaan sen *hegeliläisissä* näkökulmissa.

Ei kannata huolestua. Heti kun oivallamme suunnattoman moninaisuuden ja mahdollisesti fenomenologisen aiheisällön ehtymättömän runsauden, voimme hyväksyä sen ajatuksen, ettei yksikään fenomenologien ryhmä – aloitettiinpa sitten Bergsonista tai Jamesista, Husserlistä tai Heideggerista, Sartresta tai *Maurice Merleau-Pontysta*, Marxista tai Hegelistä – omista avainta perimmäiseen totuuteen. Kaikki käyvät käsiksi tutkimuskohteisiinsa jostakin filosofisesta näkökulmasta ja kokoavat omat viitekeh्यksensä sen mukai-

sesti. Voimme oppia kultakin noista ryhmistä emmekä voi hyväksyä yhtäkään niistä dogmaattisesti, ahdashenkisesti. Siis ainoastaan vakiinnutettu sekä tunnollinen keskinäinen kriittisyys ja ennen kaikkea vakava erilaisten fenomenologisten tai eksistentiaalisten tulkitsijoiden välinen dialogi pystyy palvelemaan fenomenologisen tietoisuuden edistystä.

Kokija:

Jotta saisin itsevaarinottooni lisäsyvyyttä, eksistentiaalista ulotteisuutta, harppaan – alun lupauksistani huolimatta – ajassa kymmenen vuotta eteenpäin. Nyt-kotvanen on vuodessa 1985, nuorukaisitseni ylpeä kirjallisuudenopiskelija. Tutkijamatkaansa aloitteleva *Eeva-Liisa Manner* -entusiasti. Kaiken täyttää *Dingo*-hysteria. Aurinko on juuri painumassa mailleen, ja *Neumann* aloittaa laulunsa Varkauden Hertunrannassa.

”Ilmiö Dingo alkaa hipoa jo käsittämättömyyden rajoja. Kaikki aikaisemmat ennätykset niin levymyynissä kuin kiertuesuosiossa ovat rikkoutuneet – eikä loppua näy.” (Väänänen 1985, 13.) Nuo tyttöhän ovat tosiaanakin innokkaita, oikeita kunnon kannattajia, huiveineen kaikkineen. Tuoltakohan minäkin näytin silloin 70-luvulla skottiruuduissani, kun vannoin ikuista uskollisuutta *Bay City Rollersille*? Joutavaa tuollainen hyppiminen ja huutaminen. Onko-han tapa laadultaan jotenkin erityisen feminiininen? Taidankin valita itselleni ulkopuolisen tarkkailijan viileän roolin. Tosin se on myönnettävä, että uteliaisuus ja etenkin *Nimeni on Dingo* -LP minutkin tänne konserttiin Jyväskylästä toivat. Ehkä yritän pysyä kuitenkin tajuissani, olla pyörtymättä. En ole muuten koskaan nähnyt näin paljon ihmisiä tällä paikalla, ja vielä kylki kylkeen sulloutuneina.

’Biisit on sellaisia, koska minä olen tällainen. En minä tee mitään tietoisesti: en rakenna biisejä minkään kaavan mukaan, mä elän ne. Eikä älppäriäkään koottu harkiten, biisit tuli ihan luonnostaan. Jos mä rupean laskelmoimaan näitä juttuja, niin silloin mä oon metsässä, sanoo Neumann. Hän on väsynyt ja hikinen, mutta aina yhtä suloinen, ja hän säteilee miehekästä lämpöä.’ (Väänänen 1985, 15.) *Autiotalo*-kappale alkaa: *’Aurinko laskee selkäs taa / se värjää sun hiuksesi punaisellaan’* (Neumann 1985/2000, 15). Tuo tyttöhän itkee aivan

hysterisenä ja huojuu musiikin mukana. Nyt hän sulkee silmänsä: mitähän katse juuri tällä hetkellä näkee? Tyttö taitaakin tehdä hurmosmatkan, itse eletyn Dingo-tripin. Vieläkin harmittaa se mu- naukseni laudaturseminaarissa: olisihan minun pitänyt muistaa, että T. S. Eliotin runokokoelman nimi on *Autio maa* eikä *Autiotalo*. Olin varmaan jo silloin mielimatalla tänne konserttiin. Muuten lapsuk- seni ei ole selitettävissä. No, saipahan professori Kunnas sentään makeat naurut minun ansiostani. Mutta kyllä tässäkin kappaleessa on jotakin eksistentiaalista – ehkä en ollutkaan aivan täysin vääräs- sä. Tyttökin näyttää pikkuhiljaa palailevan taas takaisin tähän todel- lisuuteen.

’Sehän jo tiedetään, että Dingon kuulijakunta on ikärakenteeltaan varsin laaja ja näkyvimmän osan siitä muodostavat nuoret tytöt. Juuri ne tytöt, jotka päivästä toiseen jaksavat pitää vauhtia Antinkadun porttikongissa odottaen Nipan ilmestymistä pihamaalle.’ (Valli 1985, 13.) Mistähän saakka tuo hurmostelijatyttö on tänne konserttiin saapunut. Ei hän ainakaan kovin tutulta näytä. Ties vaikka olisi matkustanut Porista asti. Outoa, että siltä jähmeältä länsirannikol- ta, juuri Porista, on se toinenkin erittäin suosittu yhtye, *Yö*. Mitä- hän siinä kaupungissa mukamas nyt niin erikoista on? Puhekin on töksähtelevää ja ihmiset huumorintajuttomia. Pitävätköhän nuo muut minuakin Dingo-fanina. Ehkä kuitenkin erotun näine Dob- bereineni ja Matiniqueineni riittävästi tästä hysterisestä massasta. Olen tainnut viime vuosina sittenkin hivenen kypsyä – vai miten- hän tätä miehekästä tyyneyttä oikein kutsuisi?“

Tuo typerän koppava nuorukaisitseni ei ymmärrä, mistä hän parhaillaan on luopumassa. Onko hän jo tosiaan unohtanut sen, miltä tuntui 80-luvun alussa, kun nuori valkolakki itki toukokui- sessa hämärässä lukiessaan ääneen P. Mustapään sanoja:

”Unikankareelle saapui poika viivähtäin
lakki valkoinen kourassa,
paljain päin.
Tuskin paljon hän tiesi,
paljon aavisti hän.
Vaskikellojen kuuli hän

kläppäävän.
Liity lauluun,
oi Nuoruus,
tuuli lehdet karistaa,
vaan ruskeaa terhoa
vaalii emo maa,
kevät kohta katoaa.”
(Mustapää 1969, 392.)

Viereisen tytön sielussa asuu sama hurma kuin hänen kasvoil-
laankin. Tytön fenomenologinen tieto on laadultaan musiikin sisäl-
lä olemisen välittömyyttä, todeksi elämisen ihanuutta. Nuoru-
kaisitseni luulee tietävänsä paljon; runon pojan aavistus on kangis-
tettu tiedoksi ja kyvyttömyydeksi astua musiikin virtaan. Senhän
voi(si) joku ulkopuolinen tulkita vaikka lapsellisuudeksi, typeryy-
deksikin.

80-lukuinen Dingo-minäni yrittää ilmeisesti rakentaa itselleen
behavioristista mieheytysteoriaa: erottautua hurmostelijatyöstä
ja samalla siitä *Slade*-minästään, joka matkusti Helsinkiin saakka
löytääkseen *Far Far Away* -kappaleen. Hän ajatteli luultavasti näin:
kun ihmiset näkevät minun seisovan tyynen arvokkaasti tämän
hyllyvän massan keskellä, he käsittävät minun aikuistuneen. Kun
joku (tuttava) sitten hivenen myöhemmin vahvisti nuorukaisitseni
tavoitteen omilla sanoillaan todeksi (saavutetuksi, toteutuneeksi),
oli aikuistuminen siis havaittu ”omassa olemuksessaan”. Samalla oli
myös syntynyt fenomenologinen teoria antinuoruudesta; tyyni kyp-
syys kykenee itsekontrolliin hysteriankin keskellä. Elävänä peilinä
toimiva hurmostelijatar on hyvä itsevaarinoton mittapuu. Intro-
spektiivinen kasvu vaatii ikääntymistä ja älyllistä herkkyyttä: eivät
tähän suinkaan aivan kaikki kykene. Dingo-minäni on jo kuitenkin
lohduttoman kaukana hurmioitumiskyvyn ainutkertaisuudesta.
Hänen laboratorioteriiliytensä on havainnollistettavissa monistus-
koneen avulla: yhden löydöksen perusteella pystyy ennustamaan
kaikki tulevatkin ilmentymät. Toivottavasti tuolloinen minäni ei
muistuta ketään toista. Silloin ainakin jotkut ovat vielä elossa.

Kysytäänpä hurmostelijatyön mielipidettä vierustoveristaan.
”Mitä, seisoiko siinä joku? En nähnyt muita kuin Neumannin. En

kuullutkaan mitään muuta kuin hänen äänensä. Minkä näköinen se tyyppi sitten oikein oli?” Kokemuksemme samasta todellisuuspisteestä eivät tosiaankaan ole identtiset. Tytön kokemus on jotenkin verrattavissa tuoreen valkolakki-itseni keväthurmioitumiseen. Retrospektio paljastaisi myös tuolle ääliöminälleni elämysten samankaltaisuuden: hetken ytimeen astumisen ekstaattisuusluonteen. Nyt ei liene minkäänlaista epäselvyyttä siinä, että noiden kahden, anti-kokijan ja varsinaiskokijan, tietoisuudet toimivat täysin eri tavoilla. Ei tarvita mitään jälleentestauksia. Koko olemisen ”laaja viitekehys” on tässä: en lähtisi esittelemään tuota behavioristista mieheytymisteorianaani mihinkään tutkijatapaamisiin. Olen valmis hylkäämään sen masentavana, maailman välittömyydestä, likeisyydestä, loiton-tuneena. Olen yhdessä mielessä puhdasoppinen fenomenologi: elämykset on tehty elettäviksi, kokemukset koettaviksi. Se tuli, jonka Dingon musiikki hurmostelijatyttö sisimmässä sytytti, on olemukseltaan häpeilemättömän solipsistinen. Tuo todeksi eletty ydinhehku on ainutkertainen; yleispätevyyden kaipaajilla *ei ole enää mitään toivoa*. *Minervan* pöllö on jo siivillään.

6. seisake: fenomenologisen esittämisen, presentaation, kieli

Teoreetikko-kriitikko:

Olen jo maininnut, että minä-muoto on välttämätön havainnointi-kuvauksille fenomenologiassa. Edellä olevissa pohdinnoissa vaihdoin kuitenkin pronomini viittaukseni minästä minään ja sinään sekä lopulta meihin (kuten myös muutaman kerran jo hivenen aiemminkin). Subjektiivista viittausta perusteltiin intersubjektiivisilla viittauksilla. Ehkä menettely ansaitsee kohdallisemman selityksen. Tässä kontekstissa muutos merkitsee sitä, että fenomenologisena psykologina – yksinäisyydessä työskennellessäni – käännyin kollegani puoleen ja osoitan samalla halukkuutteni sananvaihtoon, yhteistyöhön sekä mahdollisesti keskinäisiin hankkeisiin.

Menettelyni esittelee ajatuksen fenomenogisten tutkijoiden yhteisyydestä (vai peräti yhteisöstä?), joka on muutettu silkasta mahdollisuudesta eläväksi todellisuudeksi ainoastaan tällaisissa yhteyden-

pidon inter-persoonallisissa akteissa. Muissa tapauksissa fenomenologit voivat siirtyä kuvauksissaan minästä me-muotoon vedotessaan toisiin yleisesti. Proseduuria on kuitenkin syytä välttää viitattaessa johonkin tiettyyn ihmiseen tai määräyhteisöön. Nuo mainitut ”yleistoiset” saattavat olla fenomenologeille heidän teostensa lukijoita, henkilökohtaisesti heille tuntemattomia ihmisiä tai heidän luentoaan kuuntelevan yleisön jäseniä. Lyhyesti sanottuna ”yleistoiset” voivat olla keitä tahansa siitä kiinnostuneita, mitä fenomenologeilla on tarjottavanaan sekä siksi halukkaita kuuntelemaan ja mahdollisesti vastaamaan, reagoimaan. Jos tähän keskitytään fenomenologisten tosioden esittämisessä, voin sanoa, että me-muoto sisältää Jamesin lanseeraaman vetoomuksen. Hänhän kehotti lukijoitaan yrittämään vahvistaa introspektiivisesti omissa tietoisuuksissaan todeksi sen, mitä hän itse oli omasta tietoisuudestaan löytänyt sekä aina jättämään avoimeksi todentumattomuuden mahdollisuuden. (Kaikkia teoreetikko-kriitikon puheenvuoroja varten ks. Wagner 1983, 37 – 50; metodista kehittelyä varten ks. myös Bergson 1961; Husserl 1968; Itkonen 1996; 1999a; James 1950; Kidd & Kidd 1990.)

Kokija:

”Tämä tarina ei ole totta. Tämä ei ole valhetta. Tämä on satua.” (Ks. esim. Ahonen 2000, 16.) Näin ”kirjoittaa” Markku Pölönen *Badding*-elokuvansa alkuhetkillä. Istun *Fantasia*-elokuvateatterissa Jyväskylässä ja tärisen: sisälläni soi, tietoisuudessani roihuaa. Silmieni eteen on piirretty jotakin sellaista, mitä en aikaisemmin ole kokenut. Minulle on annettu malli siitä kielestä, jolla maailmakokemusta on mahdollista kuvata. Elämyksen subjektiivinen laatu ei ole koskaan eksaktisti intersubjektivistettävissä: kaikki puhe kokemuksen yhteisyydestä on pelkkää pötyä. Myöskään me-muodon käyttö ei ole fenomenologisessa filosofiassa koskaan – ainakaan ontologisesti – perusteltavissa. Idea eletystä kielestä – äidinkielen esikoisuudesta – on olemusrunoutta: uniikki näkymä eksistentiaaliseen miljööseen. Siihen sisältyy alituinen todentumattomuuden mahdollisuus: *eksistentia käy aina ennen essentiaa*. Oleminen on ja jää, olia poistuu – onko tuo ontologinen ero missään mitassa kielellinen?

Sanasatu nuoruushämärästä:

Elämä:

Aurinko kun päätti retken,
siskoistaan jäi jälkeen hetken
päivänsäden viimeinen.
Hämärä jo metsään hiipi.
Päivänsäden kultasiipi
juuri aikoi lentää eestä sen,
kun menninkäisen pienen näki vastaan tulevan;
se juuri oli noussut luolastaan.
Kas, menninkäinen ennen päivän laskua ei voi
milloinkaan olla päällä maan.

Eläjä:

Se päivä on poissa,
joka paahtoi hiukseni oljelle.
Loi vaaleutta olemukseeni
ja kuparia kasvoihini.
Vielä äsken se oli tuossa,
äitini kätenä pääni päällä.
Sen tytön silmissä,
sen ensimmäisen,
niissä peileissä, joista vastaani tuijotti poika.
Kuva himmenee,
uppoaa jonnekin –
vasta alussaan olevaan mieheen.

Jostakin kaukaa kuuluvat verkkaiset siiveniskut.

Elämä:

Katselivat toisiansa –
menninkäinen rinnassansa
tunsi kummaa leiskuntaa.
Sanoi: ”Poltat silmiäni,
mut en ole eläissäni
nähnyt mitään yhtä ihanaa!

Ei haittaa vaikka loisteesi mut sokeaksi saa –
on pimeässä hyvä asustaa.
Käy kanssani, niin kotiluolaan
näytän sulle tien –
ja sinut armaakseni vien!”

Eläjä:

Loitolla on poika,
vaaleus vailla viattomuutta.
Päivän hehku on sammumaisillaan,
asuu tuon miehen kasvourteissa,
poika on piilossa minussa.
Vielä muistona,
kaipauksena tytön silmistä.
Hetkellisenä häikäisynä,
hyppynä olleeseen,
kuparina kasvoissa, auringonverenä taivaalla.
Nuorukaisena, valkolakkina,
yhä matkalla kotiin.

Siiveniskut tihenevät,
kaiku toistaa ne jo
aikuisuuden kalliosta.

Elämä:

Säde vastas: ”Peikko kulta,
pimeys vie hengen multa,
enkä toivo kuolemaa.
Pois mun täytyy heti mennä,
ellen kohta valoon lennä,
niin en hetkeäkään elää saa.”
Niin lähti kaunis päivänsäde,
mutta vieläkin,
kun menninkäinen öisin tallustaa,
hän miettii, miksi toinen täällä valon lapsi on,
ja toinen yötä rakastaa.
(Elämän vuorosanat: Helismaa 1965/2000, 27.)

Eläjä:

Tämä mies olen, pysyvästi.
Poika ei enää palaa,
myös nuorukainen on poistumassa.
Tuossa hän vielä huiskuttaa valkolakkiaan,
hymyilee, ilon jäljet silmänurkissaan.
Ovi sulkeutuu,
olen yksin.
Entä jos koputan,
kuuleeko poika?
Palaako pellavainen,
asuuko tytön silmissä taas se ylioppilas,
jonka luulin lopullisesti lähteneen?
Enkö voi olla jokainen heistä,
loitolla tästä miehestä?

Siivet lyövät ilmaa,
tuossa, aivan vieressä.
On jo hämärää.

Lähteet

- Ahonen, M. 2000. Surumieliäinen satu. *Syke* 19.8. Keski-suomalaisen liite, 16.
- Bergson, H. 1889/1961. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 96. édition. Paris: Presses Universitaires de France.
- Helismaa, R. 1965/2000. Päivänsäde ja menninkäinen. Teoksessa *get on. 101 rock-lyriikan parasta*. Toimittanut Kauko Röyhkä. Jyväskylä: Tammi, 27.
- Husserl, E. 1928/1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Husserliana, Band X. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1962/1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester (1925)*. Zweite Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana, Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Intro 1/75 = Vuoden 1974 pörssinoteeraus. *Intro* 1 (8), 11.
- Intro 5/75 = Rock'n rollin vapaapäivä. *Intro* 5 (8), 56 – 59.
- Itkonen, M. 1993. *Minulta teille? Fenomenologinen analyysi käymättömästä keskustelusta*. Tampereen opettajankoulutuslaitoksen julkaisuja A 17. Tampere: Jäljennepalvelu.
- Itkonen, M. 1994. *Zenit - ulkoisesta sisäiseen. Askeleet fenomenologiseen aikaan ja sen tajunnallistumismoduksiin Eeva-Liisa Mannerin lyriikassa*. Suomen fenomenologisen instituutin julkaisuja (SUFI), volume 11. Tampere: Cityoffset ky.

- Itkonen, M. 1996. *Itseysteni ja toiseutesi – opettajuutemme jäljitetty maa. Esseistinen montaasi kasvatusfilosofian perusteiksi*. Kertoma ynnä Kestämä -elämykset. Mielen sisältö 2. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.
- Itkonen, M. 1997. Dialogic or Dialogistic? Dialogicity or Dialogism? A Word of Warning Against Rigor Metodologiae. Translated by Robert MacGilleon. *Human Studies* 1 (20), 47 – 58.
- Itkonen, M. 1999a. Alter et Alter. The Two Faces of the Mirror. Translated by Robert MacGilleon. *Phenomenological Inquiry*. October (23), 107 – 132.
- Itkonen, M. 1999b. *Esteettinen kasvatus. Filosofisia lähtökohtia*. Jyväskylä: Kirjayhtymä.
- James, W. 1890/1950. *The Principles of Psychology*. Volume One. New York: Dover Publications, Inc.
- Kidd, S. D. & J. W. Kidd 1990. *Experiential Method. Qualitative Research in the Humanities Using Metaphysics and Phenomenology*. American University Studies, Series V, Philosophy, Vol. 90. New York: Peter Lang.
- Kockelmans, Joseph 1966. *Phenomenology and Physical Science. An Introduction to the Philosophy of Physical Science*. Duquesne Studies. Philosophical Series 21. Pittsburg, Pa: Duquesne University Press.
- Leibniz, G. W. 1995. *Monadologia*. (1714.) Suomentanut sekä esipuheen ja selitykset laatinut Jyrki Siukonen. Tampere: Gaudeamus.
- MacKenna, W. R. 1982. *Husserl's "Introductions to Phenomenology". Interpretation and Critique*. Phaenomenologica 89. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Mustapää, P. 1945. *Jäähyväiset Arkadialle. Runoja*. Helsinki: WSOY.
- Mustapää, P. 1948/1969. *Kootut runot*. Kolmas lisätty painos. Porvoo: WSOY.
- Neumann 1985/2000. Autiotalo. Teoksessa *get on. 101 rocklyriikan parasta*. Toimittanut Kauko Röyhkä. Jyväskylä: Tammi, 127.
- Nikunen, T. 1999. Hurriganes elää verkossa. *HS Tieto & kone* 10.12. Osoitteessa www.helsinginsanomat.fi/uutisarkisto/19991210/erik/991210er06.html. (29.7.2000)
- Pyynönen, T. 1975. Hurriganes Grazy Christmas. *Intro* 12 (8), 8 – 9.
- Sipilä, L. 1975a. Hurriganes vie jalkapalloilua huipulle. *Intro* 8 (8), 8 – 9, 95.
- Sipilä, L. 1975b. Kisse Häkkinen: Rock-hulluna on hyvä olla. *Intro* 2 (8), 6 – 9.
- Wagner, H. R. 1983. *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-World. An Introductory Study*. Edmonton: The University of Alberta Press.
- Valli, V. 1985. Neumann kapinahenkeä etsimässä: ”Tämä ei ole pakoa – mutta mä haluan kompastua!”. *Suosikki* 11 (25), 10 – 13.
- von Wright, G. H. 1992. *Minervan pöllö. Esseitä vuosilta 1987–1991*. Keuruu: Otava.
- Väänänen, P. 1985. Dingon suloinen paluu arkeen. *Suosikki* 5 (25), 12 – 15.

Kasvatustilanteen kaksisuuntaisuudesta –Timo Laine–

Fenomenologinen tutkimusasenne

Kasvatustutkija van Manenin (1990) mukaan ”kasvattaja ei voi orientoitua tieteiden perustalta”. Mikään tieteellinen kasvatuksen teoria ei kerro meille, miten jossain tietyssä, ainutlaatuisessa kasvatustilanteessa pitäisi toimia. Tieteiden tavoitteena on löytää yleisiä selityksiä luonnon tapahtumille ja ihmisen toiminnalle, kun taas van Manenin mielestä kasvatustutkimuksen pitäisi luoda ”pedagogista teoriaa ainutlaatuisuudesta”. Jokainen kasvatustilanne on aina erityinen ja yksilöllinen niin kasvattajan, kasvatettavan kuin olosuhteidenkin (rajojen tai mahdollisuuksien) osalta. Hän ei tarkoita, että kaikki kasvatukseen liittyvä olisi aina täysin yksittäistä ja satunnais- ta vaan että kasvatustilanteeseen kuuluu aina olennaisesti tuo ainutlaatuisuuden aspekti. Kasvatuksen tutkimuksen pitäisi kehittää kasvattajien ”tietoisuutta kasvatustilanteista”.

Samansuuntainen ajatus on noussut yleisemmällä tasolla esiin myös viime aikojen vilkkaassa keskustelussa Aristoteleen etiikan ja politiikan teorioista. Aristoteleen mukaan eettisessä toiminnassa ei päde teoreettinen tieto, joka koskee vain yleisiä, säännönmukaisia tapahtumia, vaan siinä tarvitaan ”käytännöllistä harkintaa”, *fronesista*. Käytännöllinen harkinta muistuttaa luonteeltaan van Manenin etsimää ainutlaatuisiin, muuttuviin kasvatustilanteisiin kietoutuvaa ajattelua.

Hans-Georg Gadamer (1960) on korostanut tuon aristotelisen käsitteen arvoa ihmisten välisten tilanteiden ymmärtämiselle. Niissä tarvitaan tietoa, joka ei ole teoreettista tieteellistä tietoa eikä toisaalta myöskään teknistä tietoa, jota tarvitaan suunniteltujen tavoitteiden toteuttamiseen tai jonkin tuottamiseen. Teknisen taitotiedon erottaminen omaksi tiedonlajikseen on myös peräisin Aristoteleelta. Jotkut kasvatustieteilijät ovat käyttäneet tätä ajatusta ”teknisen kasvatustieteen” kritiikissään. Tieteellinen ja tekninen tieto kasvattajan toiminnan ohjenuorana, ”teoriaan perustuva työote”, johtaa kasvattajan heidän mukaansa mekaaniseen sovellutusyritykseen, jossa kasvatussuunnitelma ja sen metodinen toteuttaminen ovat ennakolta annettuina. Siinä teoria edeltää yksisuuntaisesti käytäntöä, vaikka teoriaa sovellettaisiinkin tilanteiden mukaan. Käytännöllinen harkinta sen sijaan edellyttää kokemusta tilanteesta: se syntyy vasta tilanteen yhteydessä.

van Manen ja Suomessa esimerkiksi Jarmo Toiskallio ovat käyttäneet ”kasvatustieteen kompetenssin” ja ”toimintakyvyn” käsitteitä kuvaamaan kasvattajan taitoa toimia muuttuvissa, ennakoimattomissa tilanteissa. ”Elämässä ei ole kyse metodisesti hallitusta ongelmien ratkaisusta, vaan kontekstuaalisista kohtaamisista ilman valmiiksi hiottuja välineitä” (Toiskallio 1993; 1999).

Tämä ei tarkoita sitä, että elämä toisten ihmisten kanssa on aina täysin arvaamatonta; jotain voidaan myös ennakoida, ja me toimimme usein ”metodisesti” suhteessa toisiin ihmisiin. Kasvatustilanteiden ainutlaatuisuuden korostaminen ei tarkoita, ettei niissä olisi jotain yleispätevää ja ainakin jossain määrin samankaltaista, sillä onhan kasvatustieteiden suhteellisen pysyvään ja yhtenäistävään kasvatustraditioon. Ainutlaatuisuuden korostamisen taustalla on ihmiskäsitys, joka painottaa ihmisen kykyä luoda ja muuttaa itse oman elämänsä rajoja sekä itseään. Ihmisen toiminta ei ole niin säännönmukaista, että se voitaisiin ennakoida jonkin teorian avulla. Erityisesti eksistentiaalisesti suuntautuneet filosofit ovat korostaneet ihmisen yksilöllisyyden ja ainutlaatuisuuden merkitystä.

van Manenin peräämä kasvatustilanteiden tutkimustapa on fenomenologiaa tai laajennettuna hermeneuttista fenomenologiaa. Fenomenologia perustuu koettujen elämäntilanteiden reflektioon.

Tätä voi havainnollistaa kuvalla kahdesta tasosta. Alempi on suuri elämänvirta, jossa me elämme ja koemme elämäämme oman näkökulmamme sisältä. Ylempi on reflektiivisen ajattelun ja tutkimisen taso, joka katsoo alas elettyyn kokemukseen. Siinä pyritään analysoimaan, tematisoimaan tai käsitteellistämään ei-vielä-reflektoitua elämän tasoa. Analysoiminen tarkoittaa olennaisten puolien jäsentämistä esiin kokemusvirrasta, sen käsitteellistämistä tai vaikkapa metaforista kuvausta. (Esim. Husserl 1922; Merleau-Ponty 1982.) Fenomenologiassa pyritään ymmärtämään, tekemään itsellemme näkyväksi sitä, mitä me olemme, miten toimimme esimerkiksi kasvatustilanteissa.

Fenomenologisella metodilla pyritään takaamaan tutkimuksen ja käytännön välinen molemminpuolinen side, jota van Manen edellä peräänkuulutti. Reflektiossa syntyvä uusi jäsenitys voi auttaa meitä ymmärtämään paremmin tilannetta ja sitä kautta toimimaan siinä uudella tavalla. Tutkimus ja toiminta ovat näin kehämäisesti vuorovaikutuksessa: toimintaa seuraa reflektio, siitä uusi toimintatapa ja siitä mahdollisesti taas uusi reflektio.

Tällä tavoin saadun tiedon yleispätevyys näyttäisi kuitenkin ongelmalliselta. Fenomenologiassa ei pyritä esimerkiksi yleispätevään kasvatuksen teoriaan, vaan se on aina jossain määrin ”paikallistietoa” eli tiettyyn tilanteeseen liittyvää ja mahdollisesti vain siinä pätevää. Fenomenologit puhuvat kuitenkin myös yleisyyden löytämisestä fenomenologisessa analyysissä. Yksilöllisistä kokemuksista löytyy *intersubjektiivinen* yleisyys. Se tarkoittaa, että tietynä ajanjaksona on tietyn yhteisön jäsenten kokemuksissa, uskomuksissa ja toiminnassa paljon yhteisiä piirteitä. Tavoitteena ei kuitenkaan välttämättä ole vain tuon yleisen löytäminen, vaan yksittäiselle ja yksilölliselle ainutlaatuisuudelle annetaan myös oma tärkeä sijansa (tätä on korostanut esim. Gadamer 1960).

Fenomenologiassa on samanaikaisesti kaksi tutkimussuuntaa. Se on toisaalta filosofiana suuntautunut yleisiin kysymyksiin ihmisenä olemisen luonteesta, kokemuksesta, merkityksistä tai tiedosta. Toisaalta se pyrkii samanaikaisesti tarkastelemaan niitä yhteydessä ihmisten kokemusmaailmaan. Fenomenologinen kasvatuksen tutkija voi myös liikkua noissa kahdessa suunnassa. Hänen edessään on yksittäisiä kasvatustilanteita, joista saatavia kokemuksia hän ana-

lysoi. Hänellä on kuitenkin myös käytettävissään kaikki jo olemassa olevat analyysit ja teorit, joita hän voi kriittisesti käyttää mahdollisena apuna tutkimuksessaan. Ja tässä mielessä myös fenomenologisen filosofian luomilla teorioilla voi olla hänelle merkitystä.

Fenomenologiassa on korostettu metodin avoimuutta ihmisen todellisuuden jatkuvasti syvempään ymmärtämiseen. Tuo avoimuus tarkoittaa näiden filosofisten teorioiden kohdalla sitä, että niitä ei kuulu käyttää valmiina teorioina ihmisen selittämiseen, ei ”teoreettisena viitekehysenä” jollekin tutkimukselle. Konkreettisen kasvatustilanteen ainutlaatuisuus ei saisi kadota valmiiden yleisten ajatusmallien alle. Filosofisilla teorioilla voi olla vain avustajan rooli varsinaisessa kokemuksen reflektiossa. Ne voivat auttaa meitä ymmärtämään jotain lisää kasvatustilanteesta.

Fenomenologiassa lähdetään aina ”kulloisenkin minän” näkökulmasta, itse kunkin ihmisyyksilön omasta maailmaan avautuvasta perspektiivistä. Kyse on siis siitä, miten kukin ihminen kokee itsensä ja maailman, jossa elää. Martin Heidegger on tehnyt teoksessaan *Sein und Zeit* (1927) mittavan yrityksen jäsentää yksilön perspektiivin kokonaisuutta, ”ihmisenä olemisen kokonaisstruktuuria”. Hänen mukaansa on fenomenologisessa analyysissä löydettävissä joitakin hyvin yleisiä, kaikkiin elämäntilanteisiin liittyviä ja niiden kokemista määrääviä perusasioita. Ne ovat meille kaikille ominaisia tapoja suuntautua maailmaan, toisiin ihmisiin, kulttuuriesineisiin, luontoon ja aina samalla myös itseemme. (Heidegger 1986.)

Kasvatustilanteen hahmottamisen kannalta voisivat olla erityisen haasteellisia filosofien tekemät fenomenologiset analyysit yksilön *koetusta (eletystä) suhteesta toisiin ihmisiin* ja hänen *koetusta (eletystä) kehollisuudestaan*. Nämä kaksi ihmisenä olemisen aspektia ovat keskeisesti rakentamassa kaikkea toimintaamme.

Miten kohdataan toiseus?

Kohtaamamme toiset ihmiset ovat luultavasti meille merkityksellisiä elämässä. Ihmissuhteiden erityislaatuisuutta fenomenologit ja monet muutkin filosofit ovat tarkastelleet sellaisilla käsitteillä tai käsitepareilla kuten minä – toinen, minä-sinä, kohtaaminen, dialogi-

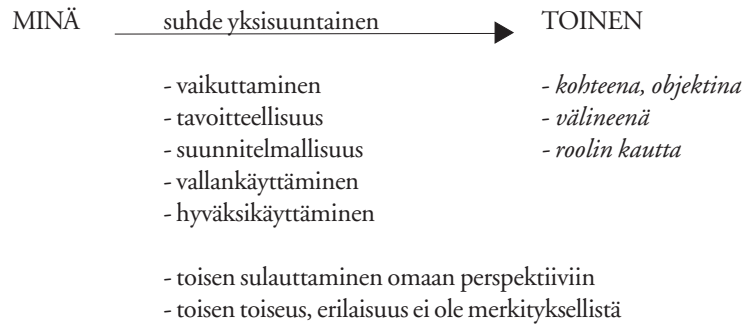
suus – monologisuus ja toiseus. Ne liittyvät saksalaisen idealismin filosofiseen traditioon, ja ennen kaikkea sen kritiikkiin, josta eksistentiaalisuus, fenomenologia ja hermeneutiikka ovat kasvaneet esiin. Ajattelun lähtökohtana on aina kuka tahansa ”minä” ja hänen suhteensa toisiin ihmisiin. Tästä minälähtöisyydestä juontuu käsite ”toinen” tai ”toiseus”, se on jotain minua vastapäätä olevaa, jotain erilaista kuin minä, toinen minulle. Se eroaa monien tieteitten tavasta tarkastella ihmisten välisiä suhteita ikään kuin ulkoa päin, objektiivisen tarkkailijan silmin: kaksi ihmistä tuossa kohtaavat toisensa ja tekevät sekä puhuvat sitä ja tätä. Fenomenologisessa kielenkäytössä ei siis puhuta tässä mielessä ihmisten välisistä suhteista, vaan tuo toisten kohtaaminen tapahtuu aina jonkun eletyissä perspektiivissä.

Kohtaamisen aitous

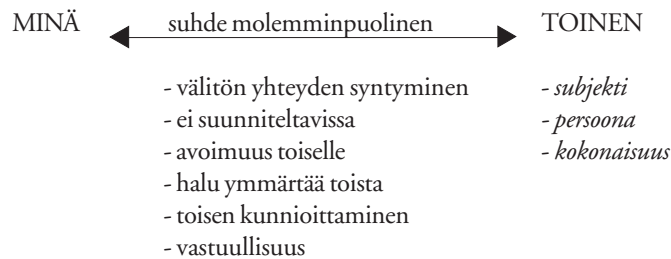
Nykyisessä kasvatustieteellisessä keskustelussa Martin Buberilla ja Hans-Georg Gadamerilla näyttäisi olevan klassikon rooli tämän ilmiöpiirin käsitteijöinä. Kohtaamisen ja dialogisuuden käsitteitä on käytetty tuossa keskustelussa hyvinkin erilaisissa merkityksissä. Voimme puhua niiden laajemmasta ja kapeammasta käsittämisestä. Jotkut käyttävät käsitteitä neutraalisti kuvaamaan vain ylipäätään kaikenlaisia suhteita toisiin, jolloin kyse on mistä tahansa tapaamisesta tai vuorovaikutuksesta.

Kohtaaminen ja dialogisuus on nähty myös merkitykseltään rajatumpana. Bollnow (1959) on nimittänyt tätä kapeampaa käsitystä eksistentiaaliseksi. Siinä kohtaamisen ilmiö ymmärretään aivan erityislaatuiseksi suhteeksi toiseen ihmiseen. Eksistentiaalista käsitystä on edustanut ennen kaikkea Buber. Hänen kirjoituksiinsa ”aito kohtaaminen” ja dialogisuus ovat pikemminkin poikkeuksellisia tapahtumia ihmisen elämässä, ja niiden merkitys nousee tuosta poikkeuksellisuudesta. Buberin (esim. 1962a) mukaan me elämme kuitenkin suurimman osan elämäämme monologisissa suhteissa toisiin ihmisiin. Olen pelkistänyt Buberin jaottelun näihin kahteen elämänmuotoon seuraavalla tavalla:

Monologinen suhde



Dialoginen suhde



Kuvio 1. Kahden elämänmuodon dikotomia.

Nykyistä keskustelua ”perinteisen” ja ”uuden” opetusajattelun välillä, samoin kuin kaikkea ohjaavaa asiakastyötä, voidaan tarkastella tämän Buberin jaottelun pohjalta. Suunnitelmaansa toteuttava opettaja tai muu ammattilainen on väistämättä yksisuuntainen, monologinen suhteessa toiseen, hänellä on tavoite, johon hän pyrkii. Kasvatus lienee aina tavoitteellista, eivätkä nuo tavoitteet määräydy koskaan kokonaan kasvatettavien taholta. Selkeänä esimerkkinä yksisuuntaisuudesta voidaan ajatella toisten valistamista. Monologinen näkökulma tuo helposti mukanaan myös teknisen ja metodisen asenteen toimintaan, siis kysymyksen välineistä ja keinoista, joilla tavoitteeseen pyritään. Kuvaa monologisesta elämästä voi myös laajentaa ”välineellisen rationaalisuuden” käsitteellä, joka kantaa vah-

vasti mukanaan myös pyrkimyksen ihmissuhteiden välineellistymiseen (esim. Taylor 1995).

Mitä vähemmän toisten "toiseutta" otetaan huomioon, mitä vähemmän opettaja ottaa opetuksessaan huomioon juuri senhetkisten oppilaidensa ainutlaatuisuutta, sitä selkeämmin toiminta on monologista. Monologisuutta ei kuitenkaan pidä ymmärtää siinä mielessä arvottavana käsitteenä, että se olisi aina itsessään jotain huonoa, että kaikkien ihmissuhteiden pitäisi olla dialogisia. Buberin mukaan valtaosa meidän yhteiskunnallisesta elämästämme eletään esimerkiksi roolien kautta ja erilaisissa valtasuhteissa. Vallankäyttö kuuluu ihmisten väliseen elämään, ja ilman rooleja emme selviytyisi toiminnastamme yhteiskunnan erilaisissa instituutioissa. Tavoitteellinen kasvatus ei ole lainkaan mahdollista ilman monologisia asenteita toisiin ihmisiin. Siksi voidaanakin asettaa vain kysymys, missä määrin kasvatuksen on oltava monologista, voiko se olla osittain dialogista ja olisiko dialogisuudella positiivista merkitystä kasvun kannalta.

Toisen dialoginen kohtaaminen merkitsee tämän eksistentiaalisen näkemyksen mukaan aina sitä, että toiseus tekee minuun ennakkoimattomasti syvän vaikutuksen: se koskettaa minua, "kolahtaa" minuun erilaisuudellaan, toinen avaa minulle uusia merkitysperspektiivejä, muuttaa minua. Yhteyden kokeminen syntyy usein keskustelun ja keskinäisen ymmärtämisen kautta, mutta se voi olla myös ei-kielellistä. Eräässä keskustelussa musiikkiterapeuttien kanssa nousi esiin tällainen laajempi käsitys yhteyden kokemisesta. He kuvailivat yhteisen musisoimisen terapeuttista ydintä juuri tuolla sanalla yhteydentunne. Se on jotain minkä ammattilainen ja asiakas löytävät musiikin tekemisen kautta ilman sanoja.

Oppiminen ymmärretään usein tiedollisena ilmiönä. Toiseuden kohtaaminen on kuitenkin laajempi asia. Se ei tarkoita tässä samaa kuin oppia tuntemaan jotain aiemmin tuntematonta. Kyse ei ole "asiallisesta" tiedostamisesta, oman aiemman tiedon tavoitteellisesta laajentamisesta, vaan siitä erityisestä "kolahtamisen" kokemuksesta, jolla on laaja ja syvä vaikutus meidän koko persoonamme kehittymiseen. Ne ovat erityislaatuisia ja hyvin merkityksellisiä kokemuksia meidän kasvamisen tiellämme.

Monet filosofit ovat korostaneet dialogisten kohtaamisten suurta merkitystä yksilön identiteetin muotoutumiselle. Merkitykselliset suhteet toisiin, isään ja äitiin, ystäviin, rakastettuihin, ehkäpä joskus myös opettajiin luovat meille aina samalla omaa identiteettiämme, ymmärrystä itsestämme; toiset kertovat meille suoraan tai epäsuorasti, mitä me olemme. Me ymmärrämme itseämme, tai kuten eksistentialistit mielellään sanovat, tulemme itseksemme, vain aitojen dialogien kautta, koska ainoastaan sellaisissa ihmissuhteissa on kyse kokonaisvaltaisesti meidän omasta persoonastamme. Persoonattomassa, roolitetussa toisten kanssa olemisen maailmassa, jota edellä on nimitetty monologiseksi, ei ole peilauspintaa kaikille persoonallisuuden puolille. (Esim. Buber 1962a; Bollnow 1959; Heidegger 1986; Taylor 1995.)

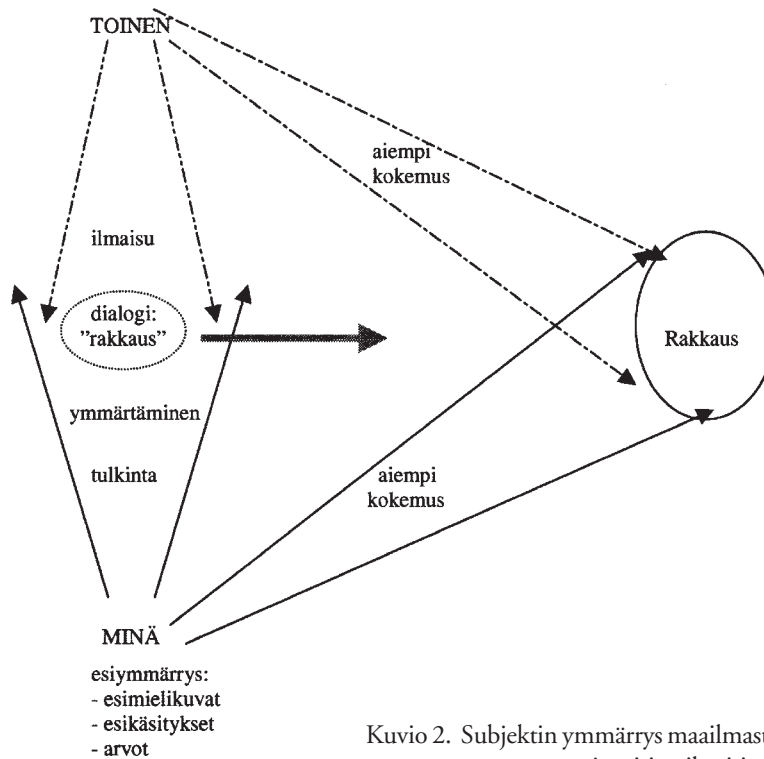
Toisiinsa sulautuvat horisontit

Hermeneutiikassa on kyse ihmisten väliseen elämään kuuluvan kommunikaation tutkimisesta. Se on teoriaa ihmisen tavoista ilmaista itseään toisille, ennen kaikkea puheesta ja kirjoitetuista teksteistä, ja niiden ymmärtämisestä sekä tulkitsemisesta. Keskinäinen puhuminen ja ymmärtäminen on Buberin mukaan yksi dialogisen suhteen tärkeimmistä tasoista. Ymmärtämisen ja tulkinnan perusongelmana on, kuinka minä voin saavuttaa ymmärryksen toisen toisesta, siitä mikä on minun omista lähtökohdistani (omat merkitykset, arvot, uskomukset jne.) jotain minulle vierasta. Aito ymmärtäminen merkitsee Gadamerin (1960) mukaan tuon uuden ja erilaisen kohtaamista, ei sitä mikä toisen ilmaisussa on jo entuudestaan minulle totutulla tavalla tuttua ja itsestään selvää tai mikä tuntuu mieluisalta, koska se sopii hyvin yhteen minun aikaisempien ajatusteni ja tunteitteni kanssa. Tässä kohtaa konstruktivistinen oppimisteoria, vaikkakin omista lähtökohdistaan, on yhdensuuntainen tämän hermeneuttisen teorian kanssa.

Toisen erilaiset arvonäkemykset tai ”oudot” ajatukset pois sulkeva kuunteleminen tai lukeminen ei ole varsinaisesti ymmärtämistä lainkaan, koska siinä ei tule ymmärretyksi mitään uutta, se ei muuta mitenkään kuuntelijaa tai lukijaa. Siitä puuttuu dialoginen suhde

toiseen. Gadamer edellyttää *aidolta ymmärtämiseltä* tuota toiseuden kohtaamista. Kaikki tilanteet, joissa minä haluan ymmärtää toista ihmistä, ovat potentiaalisesti dialogisia: minun oma perspektiivini, tai Gadamerin käsittein horisonttini, kohtaa keskustelussa toisen erilaisen perspektiivin. Ymmärtäminen on noiden erilaisten perspektiivien välinen molemminpuolinen dialogisuhde, se on prosessi, jossa puhutusta asiasta pyritään löytämään uusi ymmärrys yhteydessä toiseen. Gadamer nimittää tätä prosessia horisonttien sulautumiseksi. Näen tässä yhteyden Buberin ajatukseen dialogisen suhteen samanaikaisesta molemminpuolisuudesta.

Seuraavassa kuvassa on esitetty tulkinta lähinnä Gadamerin ajatuksista, miten ihmisen ymmärrys maailmasta syntyy yhteydessä toisiin ihmisiin ja heidän ilmaisuihinsa:



Kuvio 2. Subjektin ymmärrys maailmasta ja toisista ihmisistä.

Käsitys maailmasta, tässä tapauksessa rakkauden ilmiöstä, syntyy toisten ihmisten (yhteisön, yhteiskunnan, kulttuurien) kanssa käytävien ”keskustelujen” kautta. Olemme yleensä kuulleet jo ennen omaa kokemustamme, mistä asiassa on kyse. Meidän merkitysmaailmamme rakentuu jatkuvasti prosessina, jossa toisten puheista ja omista aikaisemmista kokemuksista kehkeytyy oma esiymmärrys, senhetkinen tapamme hahmottaa todellisuutta. Ja tuo esiymmärrys on sitten taas osaltaan muovaamassa tulevia uusia kokemuksia ja suhdetta toisten puheisiin.

Meidän käsityksemme ja mielikuvamme maailmasta rakentuvat pitkälle erilaisista kertomuksista, joita toiset, kasvattajat, toverit, televisio jne. meille kertovat. Kuvan esimerkin mukaisesti ”rakkaus” on meille itse kullekin vyyhti erilaisista näkökulmista kerrottuja tarinoita, jotka olemme omaksuneet ja jotka vain osittain rakentuvat kiinni omiin kokemuksiimme. (Esim. Ricoeur 1984.)

Kaikki ymmärrys maailmasta ja itsestä ei synny dialogisesti, aktiivisena, omakohtaisena toiseuden ymmärtämisenä. Yhteisön kertomusten kantamia uskomuksia ja arvoja omaksutaan hyvin usein pikemminkin passiivisesti ja tiedostamattomasti kuin dialogisesti. Tämän ajatuskulun mukaan voidaan esimerkiksi kysyä, missä määrin minun rakkauteen liittämäni merkitykset, käsitykset ja arvot olen vain passiivisesti omaksunut ja missä määrin ne ovat syntyneet toisten kertomusten dialogisen ymmärtämisen ja oman kokemuksen kautta. Fenomenologis-hermeneuttisessa analyysissä pyritään juuri tuollaisten merkitysvyyhtien purkamiseen, jotta ymmärtäisimme jonkun yksilön tai yhteisön suhdetta vaikkapa rakkauteen.

Oppilaan, ja toki samalla myös opettajan, oppimisen kannalta on keskeistä kysymys tiedon rakentumisesta osaksi hänen maailmankuvaansa ja toimintaansa. Edellä esitetyn kuvan mukaan kaikki tieto rakentuu yhteydessä toisiin ihmisiin. Oppilaan ymmärrys opiskeltavista asioista muotoutuu opettajan ja oppilaan tai oppilaiden *välillä* kasvatustilanteessa. Buberin ja monien fenomenologien ajattelussa tuolla minän ja toisen ”välille” syntyvällä sfäärillä on erityiskorostus: dialogi ei tapahdu meissä erillisinä psyykkisinä olentoina vaan ”meidän välillämme”. Molemminpuolisuus tarkoittaa sitä, että tuo välille kehittyvä ymmärrys ei ole kummankaan

erillisen osapuolen tuote vaan dialogisessa tilanteessa syntyy uusia merkitysnäkökulmia maailmaan ja puhujiin itseensä (esim. Buber 1962b; Merleau-Ponty 1962).

Tilaa dialogille?

Voiko sitten opettaminen, tai mikä tahansa ihmissuhdetyö, olla dialogista? Jos katselemme aiemmin esittämäni Buberin luonnehdintaa dialogisuudesta, päädymme ensisijaisesti kielteiseen tulokseen. Opettaminen on tavoitteellista toimintaa, johon liittyy aina myös valtasuhteita. Aito kohtaaminen sanan eksistentiaalisessa merkityksessä on aina ennakoimatonta. Siihen ei voi harkitusti pyrkiä. Opettaja ei voi minkään metodin avulla varmistaa, että opetus ”kolahtaa” johonkin oppilaaseen.

Kasvatusfilosofista esimerkiksi Bollnow (1959) on ollut kuitenkin sitä mieltä, että vaikka kyseessä on metodisessa mielessä hallitsematon ilmiö, on se kuitenkin erittäin olennainen osa ihmisen kasvua. Sitä ei pidä sysätä pois kasvatuskeskustelusta, vaikka kasvatuksen tieteellinen tutkimus on karttanut sitä sen satunnaisuuden ja ennakoimattomuuden vuoksi.

Buberin ja Bollnowin mukaan ei voi olla olemassa varsinaista ”pedagogista kohtaamista” niin kauan kuin kasvattaja toimii kasvattajan roolissa. Opettaja, samoin kuin jokainen ihmisten kanssa työtä tekevä ammattilainen, voi kuitenkin luoda tavoitteidensa rajoissa edellytyksiä ohjaussuhteen dialogisille elementeille, vaikka opetus-suhteen peruslähtökohta olisikin sillään aina monologinen (Bollnow 1959; myös Värri 1997). Silloin hän astuu ulos ammattiroolistaan ja on tilanteessa läsnä persoonallisesti ’omana itsenään’. Tämä taas edellyttää, että hänellä on yleensäkin ihmisenä dialogista orientaatiota, esimerkiksi sellaista, jossa tähdätään oppilaan oman ymmärtämisen kasvuun oppilaan omista lähtökohdista katsottuna. Dialogipedagogiikka on yksi yritys luoda dialogisia kasvamisen edellytyksiä, mahdollisuuksia.

Ajatukset pedagogisen tilanteen ainutlaatuisuudesta ja ”kasvatuksellisen kohtaamisen kontekstisidonnaisuudesta” johtavat ajatukseseen, että kasvatustilanteen ymmärtäminen vaatii kasvattajalta

dialogista asennetta toiseen. Et voi toimia tilanteessa *tilanteen ehdoilla*, jos et ymmärrä sen tekijöitä, itsesi lisäksi toisia ihmisiä ja heidän ilmaisujaan. Toinen vaihtoehto onkin, että toimit omilla ehdoillasi.

Toisen ihmisen kohtaamisen taidot ovat olennainen osa kaikkea ihmisten kanssa tehtävää työtä.

Opettajien ja ylipäätään toisia ihmisiä ohjaavien, auttavien, palvelevien ammattilaisten koulutusta ajatellen on tarpeellinen kysymys, voiko hyväksi ammattilaiseksi tulla vain teknisen osaamistiedon ja tieteellisen tiedon varassa. Edellä hahmotellut teoriat kohtaamisesta ja dialogisuudesta tarjoavat siihen oman vastauksensa: olisi opittava myös tilannekohtaista käytännöllistä harkintaa, toisen hermeneuttista ymmärtämisen taitoa dialogissa.

Ensisijaiseksi ongelmaksi muodostuukin kysymys, voidaanko tuollaista ei-tieteellistä ja ei-teknistä tietoa ja taitoa ylipäätään opettaa. Tässä voisi olla haaste myös ammattikoulutukselle. Onko kyky dialogiseen suhteeseen joidenkin ihmisten synnynnäinen ja muuttumaton ominaisuus ja ovatko toiset sitten vastaavasti luonnostaan monologisempia, kykenemättömämpiä yhteyteen ja yhteiseen ymmärtämiseen toisten kanssa? Dialogipedagogit uskovat varsin yleisesti, että dialogisia taitoja voidaan oppia ja opettaa. Sellaisia ovat esimerkiksi avoimen asenteen kehittäminen suhteessa toisiin, toiseuden ymmärtämisen taito, toisen kuuntelemisen taito ja toisen kunnioittaminen. (Esim. Burbules 1993.) Ne ovat taitoja, ja taitojen oppiminen vaatii kokemuksellista harjoittamista. Dialogimuotoinen opiskelu on yksi tapa oppia kokemuksellisesti. Siinä harjoitellaan dialogista asennetta toisiin dialogien avulla.

Ammattikoulutuksessakin voidaan antaa tilaa, luoda puitteita dialogisuuden kehittymisen mahdollisuudelle. Aivan ensimmäiseksi voitaisiin arvioida sen mahdollisia esteitä. Esitän pohdittavaksi teesin: tieteellinen ja metodinen koulutus saattaa ehkäistä ihmisen elämänhistoriassa hankittuja dialogisia taitoja. Tieteet ja historiallisesti kehittynyt tekninen osaaminen ovat ilman muuta keskeinen osa ammattioppimista. Ongelma on vain siinä, että ne helposti tulevat *ainoastaan* monologista toiminta-asennetta, joka onkin toki olennainen osa meidän työmaailmaamme. Monologinen, yksisuuntainen asenne ja ”teoriaan perustuva työnote” asettuvat vastakkain

sellaisen reflektiivisesti tutkivan ja hermeneuttisen työnnotteen kanssa, jota mm. van Manen on edellä vaatinut. Käytännössä tämä ongelma tulee esiin myös ammattikorkeakoulujen korostamassa tutkimuksellisuudessa. Jos sillä ymmärretään vain tieteellistä tutkimusta, niin jää kehittymättä sellainen tutkimuksellinen ote, jossa reflektoidaan omaa toimintaa ja suhdetta toisiin ihmisiin – siis se jossa kehittyvät käytännöllinen harkinta ja hermeneuttinen tilanneymmärrys.

Dialogisuuden kannalta voidaan tarkastella myös oppimateriaalia opetustilanteen yhtenä osapuolena. Dialoginen suhdehan ei sinänsä tarkoita keskinäistä ääneen puhumista. Bollnowin (1959) mukaan oppilaan suhde esimerkiksi tekstiin voidaan ymmärtää jossain määrin samalla tavalla kuin suhde toiseen ihmiseen. Hän haluaisi ulottaa kohtaamisen käsitteen koskemaan myös merkityksellisiä lukutapahtumia tai taideteosten kokemista. Jos tekstien tai muiden teosten takana on ”suuri” tekijä omalla toiseuden äänellään, voi kohtaaminen olla kasvamisen kannalta hyvinkin merkityksellinen.

Gadamerin teorioissa dialogisella suhteella tekstiin on erityisen merkittävä rooli. Toinen voidaan kohdata myös tekstissä, joten dialogisen ymmärtämisen mahdollisuus on olemassa myös suhteessa tekstiin. Oppimateriaali ei ole neutraali materiaallinen esine, joka tarjotaan oppilaille omaksuttavaksi. Kirjoissa ja kuvissa puhuu toinen ihminen, tekijän oma perspektiivinen tieto- ja arvomaailma, merkitysten maailma, johon oppilas voi luoda ymmärtämisen prosessissa aktiivisen dialogisen suhteen.

Tämä näkemys herättää kysymyksen oppimateriaalien luonteesta. Varsinaiset oppikirjat pyritään perinteisesti kirjoittamaan mahdollisimman persoonattomasti: esittelemään tietoja ikään kuin ei-erityisesti-kenenkään-perspektiivistä. Tieto saa objektiivisen leiman, se sanoo oppilaalle omalla koulukirjamaisella olemuksellaan, että tämä on näin, omaksu minut. Ero tulee selvästi esiin, jos vertaamme tuollaisia oppikirjoja vaikkapa filosofian, tieteen tai taiteen klassikoihin. Ehkäpä oppimateriaali voitaisiin tuottaa aivan erityisesti sellaiseksi, että se herättää oppilaassa halun omakohtaiseen, aktiiviseen keskusteluun sen kanssa.

Dialogi-pedagogiikassa on korostettu, että kasvamisessa ei ole kyse vain tiedollisista asioista, tietojen oppimisesta. Tiedollinen

oppiminen kietoutuu kasvatustilanteessa kokonaiseen verkostoon erilaisia yhteisölliseen elämään kuuluvia, esimerkiksi kommunikaatiivisia ja eettisiä, merkityksiä. Näiden lisäksi fenomenologit ovat levittäneet tuota oppimisen merkitysverkkoa vieläkin laajemmaksi. Kasvaminen ja oppiminen eivät ole vain ”ajattelevan pää” yksinoikeus, vaan siihen osallistuu koko ihminen.

Monet fenomenologit vastustavat ihmiskäsityksessään ihmisen rationaalisuuden liiallista korostamista, jota he nimittävät intellektualismiksi. Heideggerin eräänä pääajatuksena oli osoittaa, että ns. korkeampi tiedostaminen, esimerkiksi tieteellinen ajattelu, perustuu ”alempaan” esiymmärtämiseen, joka meille jokaiselle on kehittynyt elämänhistoriassa ennen mitään tiedettä tai reflektiivistä ajattelua. Tuo esiymmärrys kietoutuu myös muihin ”alempaan” elämän aspekteihin, esimerkiksi kehollisuuteen ja tilan kokemiseen. (Heidegger 1986.) Tässä kokonaisuudessa esimerkiksi ”tiedollinen oppiminen” ei ole erillisenä lokerona ihmisen mielessä.

Kehollisesti tilassa ja tunnelmassa

Minän ja toisen välinen suhde on yksi perusaspekti ’ihmisenä olemisen kokonaisstruktuurissa’. Toinen perustavanlaatuisesti ihmisten elämää muotoava asia on koettu kehollisuus ja siihen liittyvät tila sekä ilmapiiri. Ne ovat aina läsnä myös kasvatustilanteen rakentumisessa, mutta onko niillä mitään erityistä kasvatuksellista merkitystä?

Sana keho tai ruumis herättää meissä yleensä vain anatomisia ja fysiologisia ajatuksia sekä mielikuvia, koska meidän kulttuurimme hallitsevat ihmiskäsitykset, dualismi ja naturalismi, ovat sen meille sellaiseksi määritelleet. Keho on silloin puhtaasti luonnontieteellinen asia. Jos esitämme näissä kehyksissä kysymyksen kehon kasvatuksellisesta merkityksestä, esimerkiksi oppimisen ja kehon välisestä suhteesta, on se mielekäs vain luonnontieteelliseltä, lähinnä aivo-fysiologiselta kannalta. Fenomenologiassa sen sijaan tutkimuskohdetta lähestytään aina kokemuksen kautta: miten tuo kehoksi nimitetty asia ilmenee meille koetussa, ei-reflektiivisessä elämänvirrassa? Tuollaisen tutkimuksen merkitys voi olla siinä, että koke-

musmaailmassamme, esimerkiksi kasvatustilanteessa, kehoallisuuskin on läsnä nimenomaan koettuna kehoallisuutena eikä esimerkiksi luonnontieteellisesti ajateltuna anatomis-fysiologisena ihmisruumiina.

Minä olen kaksinäkökulmainen

Fenomenologiassa ei siis ole kyse fyysisestä ruumiista, vaan kokonaisvaltaisesta kokemuksesta, joka syntyy, kun itse kukin ihminen toiminnallisesti, aistien ja havainnoiden suuntautuu maailmaan, esimerkiksi kävelee puhuessaan luokan edessä ja huitoo käsillään puheensa tueksi. Kehollisuutta tarkastellaan tässä yksilön omasta perspektiivistä: se on toiminnassa elettyä, koettua kehoallisuutta. Tässä kokemuksessa ei tapahdu tietoisuuden ja jonkin fyysiseksi sanotun puolen kahdentumista. Merleau-Ponty (1962) on esittänyt väitteen, että dualistinen tapa erottaa ihmisen tietoisuus ja ruumis toisistaan on johtanut meidät ”ulos alkuperäisestä kehon kokemuksesta”. Tuo kokemus on hänen mukaansa kokonaisvaltainen ja yhtenäinen: minä olen tässä tekemässä jotain. Tuo minä ei ole silloin tietoisuus, mieli, ajattelu, vaan se on ”kehoallinen minä” tai ”minä-keho”.

Fenomenologien mukaan ihmisen toiminta on intentionaalista, eli me suuntaudumme todellisuuteen merkitystemme, tavoitteidemme ja arvojemme perustalta. Näin myös ihmisen toimiva keho, minun kehoni, on intentionaalinen. Jonkun yksilön toiminnan ymmärtäminen edellyttää sen perustana olevien merkitysten ymmärtämistä.

Me elämme jatkuvasti kehoallisen kokemisen näkökulmissa. Ne määrittävät olennaisesti elämäämme. Merleau-Pontyn (1966) mukaan ”kehoallisuus on meidän kaikkien kokemustemme piilevä horisontti”. Se on siis kaikkien meidän kokemustemme itsessään useinkin huomaamattomana taustana, jonka perustalla sitten toimimme maailmassa ja joka on mukana myös kaikessa maailman hahmottamisessa, esiymmärryksen rakentumisessa ja sitä kautta myös korkeamman ymmärryksen sekä tiedon muodostumisessa. Ja juuri täs-

tä näkökulmasta asettuu fenomenologinen kysymys esimerkiksi kehollisuuden ja oppimisen välisestä suhteesta.

Merleau-Pontyn teoria on hyvä esimerkki fenomenologian kokonaisvaltaisesta luonteesta. Dualistisessa traditiossa ”kokonaisvaltainen” kasvatusta tarkoittaa *myös* ruumiin kehittämistä vaikkapa urheilun avulla. Kyse on aivan eri asiasta puhuttaessa koetusta kehollisuudesta kasvatustilanteessa. Minä olen vaikkapa filosofian luennoilla kehollisena minänä, keho on minussa samaa eriytymätöntä vyyhteä kuin ymmärtäminen ja ”korkeampi ajattelu”.

Merleau-Ponty (1962) puhuu kehon kyvystä ”ymmärtää”, joka syntyy kokemusten sekä tottumuksen kautta ja ilmenee meidän välittömässä kehollisessa elämässämme. Hän käyttää tästä esimerkkinä ”eroottista ymmärtämistä” (puhutteleeko jokin kehoani eroottisesti?) ja tanssia, jotka eivät yksinkertaisesti edes onnistuisi tietoisuuden kontrollin alaisuudessa. Hänen tarkoituksensa on korostaa, että ihmisen elämää ja toimintaa ei ohjaa vain jokin erillinen, korkeampi tietoisuus tai ajattelu. Tässä hän jatkaa Heideggerin alulle panemaa projektia. Ja esimerkiksi oppimisen teorialle tämä asettaa haasteen tutkia oppimisen erilaisia ulottuvuuksia inhimillisen kokonaisuuden sisällä.

Ihmisten välinen maailma on kaksinäkökulmainen. Ensimmäinen näkökulma on minä suuntautuneena toiminnallisesti maailmaan. Ja toinen on sama kääntäen: toinen ihminen, toinen minä edessäni kehollisena maailmaan suuntautuneena toimijana. Olen itse samanaikaisesti ”näkevä ja nähty”, kuten Merleau-Ponty on asian ilmaissut. Tämä samanaikainen kaksinäkökulmaisuus on läsnä kaikissa meidän suhteissamme toisiin: opettajan perspektiivissä oppilas on jotain muuta kuin oppilas itse kokee olevansa. Tietoisuus tästä erilaisuudesta voi kadota vain äärimmäisessä monologisessa asennoitumisessa.

Tämä toinen kehollisuuden näkökulma nousee kysymyksestä: millaisella tavalla toiset ihmiset ovat minulle olemassa ja miten minä heille? Tämän kysymyksen kautta kehollisuus astuu sisään kentälle, joka on myös hermeneutiikan tutkimusaluetta, ihmisten välisten ilmaisujen ja niiden ymmärtämisen maailmaa. Dialogisuuden teo-

reetikot eivät kuitenkaan ole kovin usein liittäneet toiseuden kohtaamista ja kehollisuutta toisiinsa.

Toinen ihminen ilmenee minulle kokonaan kehollisena. Max Scheler (1973) on korostanut kehollisuuden aspektin hermeneuttista luonnetta. Hänen mielestään en näe edessäni istuvaa oppilasta fyysisenä ruumiina, ellei minulla ole sillä hetkellä häneen poikkeuksellista objektivoivaa luonnontutkijan asennetta (mikä lienee varsin omituinen asenne opettajalta). Sen sijaan näen hänet välittömästi kehollisten *ilmaisujen kokonaisuutena*, liikkeinä, asentoina, ilmeinä, eleinä, puheena. Nuo ilmaisut, vaikkapa epäilevä ilme oppilaan kasvoilla, kantavat sosiaalisia merkityksiä, joiden ymmärtäminen on mahdollista vain jonkun kulttuurisen yhteisön merkityskentässä. Minun ja toisen ilmaisullinen keho ovat näin kaikkien minä-toinen-suhteiden perustana.

Minän ja toisen välisiä suhteita on usein tarkasteltu ”henkisinä” suhteina. Tuo henkisyys liitetään usein keskinäiseen puhumiseen, kielellisiin merkityksiin ja niiden ymmärtämiseen. Se johtaa ajatuksemme helposti vain ”päässä tapahtuvan” alueelle. Ja tuolla rajauksella kadotetaan mahdollisuus tarkastella esimerkiksi oppimisen sekä kehollisuuden yhteyksiä.

van Manenin (1990) kuvaus katseesta, jonka opettaja luo oppilaaseensa, on hyvä esimerkki kehollisuuden roolista kasvatustilanteessa. Hän kritikoi katseen tulkitsemista teknisesti ”katsekontaktin luomiseksi”. Tuollainen katseiden välinen suhde syntyy hänen mukaansa kahden kehollisen ihmisen välille. Kysymys on opettajan ja oppilaan välisestä koetusta merkityssuhteesta: mitä merkityksiä tuo katse saa juuri tuossa tilanteessa noiden ihmisten välillä?

”Pedagogisen katseen” tutkimuksen lähtökohtana voisi olla vaikkapa seuraavanlainen oppilaan kertomus:

”Minä hakeudun aina luokan perimmäisen pöydän taakse. Siellä koen olevani paremmassa turvassa opettajan kysymyksiltä ja suorilta katseilta. Opettajalla on tapana joskus katsoa pitkään jotain oppilasta puhuessaan. Ja muutenkin on mukavampi näin kuin istua edessä tai muiden opiskelijoiden keskellä, jotka tuijottavat jos joudun jotain sanomaan. Sellainen tuijottaminen on ahdistavaa. Opettaja puhuu tuolla edessä...”

Fenomenologi kysyy, mitä tässä tapahtuu, mitä nuo puhuvan minän kokemuksen ilmaisut merkitsevät? Hän tekee analyysin noista erilaisista ”katseista” ja niiden sisältämistä merkityksistä. Niillä voi olla pedagogisia merkityksiä, mutta millaisia ne olisivat, selviäisi vasta tilanteen fenomenologisessa analyysissä.

Tilassa syntyy aina tunnelma

Heideggerin (1986) kuvaamassa ihmisen ”olemassaolon struktuurissa” saa oman erityisen sijansa koettu tila ja siihen aina liittyvä olotila tai tunnelma. Kokemuksellinen tila ei ole sama asia kuin fyysinen tila. Objektiivisesti käsitettynä tila on fyysinen paikka, jonne tulemme sisään fyysisinä ruumiina. Kokemuksellinen tila sen sijaan syntyy vasta, kun tulemme siihen: se syntyy itse kullekin omana kokemuksena. (Bollnow 1984; Heidegger 1986.) Tilan kokemisen perusta on omassa kehollisuudessa, keho on piste josta tilaperspektiivi ja sen ilmapiiri avautuvat. Hermann Schmitz (1967) on ilmaissut tämän jännittävästi sanomalla, että tila virtaa meidän mukaamme. Se koetaan inhimillisinä merkityksinä.

Tilaa voidaan kuvata esimerkiksi ilmaisulla ”tämä luokkahuone painostaa minua, herättää minussa painostavan olon”. Kokemani painostava tila *on* minulle painostava, oli se sitten jonkun objektiivisen tilantutkijan mielestä fyysisesti millainen tahansa. Opetustila voi olla myös viihtyisä ja lämmin tai kolkko ja kylmä. Tällaisilla inhimillisillä merkityksillähän me rakennamme myös omaa ”kodikasta” asuintilaamme.

Fenomenologiin yleiseen tapaan Heideggerkin korostaa, että kyseessä ei ole psyykkinen ilmiökenttä, eivät tunteet yksilön sisäisinä tapahtumina. Emme itse luo tilan ilmapiiriä mielessämme, vaan se syntyy väistämättä ihmisen kehollisessa yhteydessä maailmaan. Tilan herättämä olo syntyy yhteydessä tilaan, se virittyy tilasta ja tilassa. Kaikissa tiloissa syntyy aina jonkinlainen ilmapiiri, tunnelma, olo.

Kehollisuuteen ja toisiin ihmisiin punoutuva tilan kokeminen ja siinä syntyvä olotila, virittyneisyys, tunnelma ovat kasvatustilanteen ”epäintellektuaalisia” aspekteja. Kun yhdistämme koetun ti-

lan tarkasteluun minä-toinen-suhteen, muuttuu asetelma entistä laajemmaksi. Tilan kokemuksessa tilassa olevilla toisilla ihmisillä on ratkaiseva merkitys ilmapiiriin synnylle ja muuttumiselle. Kasvatuksellinen tila on aina ihmistila. Kyse ei siis ole vain esimerkiksi luokkahuoneen sisustuksesta tai valaistuksesta, vaan ennen kaikkea siitä, millainen sosiaalinen tunnelma siellä on.

Voin reflektoida tässä omia opetuskokemukseni, jotka ainakin viittaavat siihen, että tilalla on huomattava merkitys esimerkiksi keskustelun onnistumiselle. Liian suuri tila, jonne opiskelijat ripot-tautuvat istumaan hajalleen, saa aikaan erillisyyden tunnelman ja hiljaisuuden. Tuollaisessa autiossa tilassa ei synny ”tiivistä tunnel-maa”, ei ihmisten välistä yhteyttä. Tila muuttuu, jos pyydän opis-kelijoita istumaan eteen, lähelle toisiaan. Hyvä keskustelunaihe syn-nyttää yhteyden, ja opettajan näkökulmasta katsottuna ryhmän ympärille muodostuu uusi ilmapiiri – keskustelu saattaa kiihtyä – ja samalla liika tila häipyä huomaamattomana taustalle.

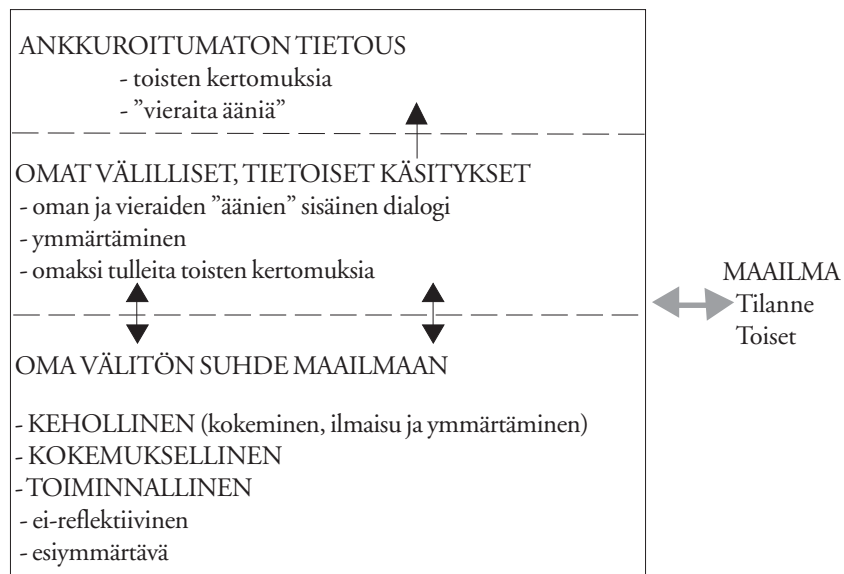
Bollnowin tutkielma *Kasvatuksellisesta atmosfääristä* (1964) tar-kastelee ihmisten välistä tilaa. Kirjan alaotsikko on saksalaisesti: Tutkimuksia kasvatuksen tunteenomaisista ihmisten välisistä edel-lytyksistä. Hän käsittelee kirjassaan esimerkiksi sellaisia kasvatustilanteeseen liittyviä ilmiöitä kuten luottamus ja turvallisuus, iloi-suus, rakkaus ja kunnioitus. Esimerkiksi ”koti” ilmenee lapselle täl-laisina merkityksinä. Hermeneutikkona hän ei kuitenkaan tarkastele niitä lapsen ”psykkisinä” tunteina vaan kasvatuksellisena atmosfääri-nä, joka syntyy heidän välilleen. Nuo ihmisten välille syntyvät tun-nelmat ovat luomassa tilan kokonaiskokemusta. Tila voi olla turval-linen, iloinen, raskas, pingottunut, levoton tai vaikkapa avoimuus-teen rohkaiseva.

Varmaankin voidaan puhua myös dialogisesta ilmapiiristä, jon-ka kokemus on erilainen kuin kokemus monologisesta tilanteesta. Jos istut kaksi tuntia liikkumatta ja puhumatta ja vain kuuntelet luentoa, joka ei ole mitenkään erityisesti juuri sinulle suunnattua puhetta, koet tilan ja sen ilmapiirin erilaisena kuin, jos osallistut itse aktiivisesti keskusteluun sekä koet yhteyden toisiin ihmisiin.

Vinttikomeron ongelma

Kasvatustilanne rakentuu kasvattajan ja kasvatettavan minä-perspektiivien välisenä suhteena. Se on kehollinen suhde ja toteutuu aina määrättyllä tavalla virittyneeksi koetussa tilassa. Tuossa ulkoapäin katsottuna näennäisesti samassa tilanteessa kasvattajan ja kasvatettavan merkitysperspektiivit, olotila, kokemukset ja ymmärtäminen ovat erilaiset. Tämä kaksinäkökulmaisuus tuottaa meille dialogisuuden, ymmärtämisen ja kehollisuuden ilmiöpiirit sekä niitä koskevat kysymykset.

Seuraavassa kuvassa olen tuonut yhteen tämän kirjoituksen eri aspekteja. Erityisnäkökulmana kuvassa on oppilaan suhde tietoon. Kuvan runko perustuu alun perin Jaspersin (1985) teoriaan ihmisen maailmankuvan eri tasojen luonteesta. Olen muuntanut ja laajentanut sitä edellä esiin tulleiden teorioiden näkökulmista.



Kuvio 3. Oppilaan suhde tietoon.

Kuvan tulkinta lähtee siitä, että kyseessä on itse kunkin minän suhde maailmaan. Sen voisi kyllä nähdä yksilön tietoisuuden tai mielen sisäisten eri tasojen kuvauksena, mutta silloin joutuisimme dualismin ongelmaan, joka vesittäisi kehollisen osuuden ihmisen suhteessa esimerkiksi oppimistilanteeseen. Kehollisuus on myös tuota suhdetta maailmaan, eikä vain toiminnallisuutena ja kokemuksen perustana vaan myös ”ymmärtämisenä” ja merkitysten ilmaisuna toisille ihmisille.

Ankkuroitumattoman tietouden tasolle sijoittuu kaikki toisilta ihmisiltä tuleva tietous, joka ei kiinnity osaksi yksilön omakohtaista maailma-suhdetta. Sellaista vinttitietoutta on meille kaikille varastoitunut suuret määrät elämämme aikana. Ne ovat toisilta kuultuja tai luettuja mielipiteitä, käsityksiä ja uskomuksia esimerkiksi siitä, millaista on hyvä opetus. Kysyttäessä voimme noutaa niitä vintiltä ja vaikka kertoa toisille, että hyvä opetus on sitä ja sitä, mutta tuolla kertomuksella ei ole välttämättä mitään tekemistä meidän oman opetustoimintamme kanssa. Ihmisillä on siis käsityksiä, jotka eivät liity mitenkään heidän omaan kokemukselliseen ja toiminnalliseen tapaansa olla suhteessa maailmaan. Fenomenologiassa on korostettu tässä suhteessa eroa kokemusten ja käsitysten välillä.

Oppimisen ja opettamisen näkökulmasta tuo vinttikomero herättää huolestuneen kysymyksen: pitäisikö opittavan tiedon ankkuroitua yksilön omaan varsinaiseen maailma-suhteeseen, hänen omaan maailman näkemisen tapaansa ja toimintaansa? Vai riittääkö, että osaamme toistaa toisilta kuulemiamme tai lukemiamme ajatusrakennelmia riippumatta siitä, onko niillä meille mitään henkilökohtaista merkitystä? Ja voidaanko silloin puhua ainakaan kasvamisesta? Nämä kysymykset ovat keskeisiä kaikessa opetuksessa, joka pyrkii muuttamaan yksilön toimintatapoja.

Olen käyttänyt kuvassa hyväkseni myös Ricoeurin (1992) teoriaa yksilön identiteetin muotoutumisesta suhteessa toisten ihmisten kertomuksiin. Meidän mieleemme on ”moniääninen”: se on suurelta osin rakentunut elämämme aikana kohtaamiemme toisten ihmisten puheista, merkityksillä ladatuista ”äänistä”, jotka kertovat, mitä maailma on ja mitä me itse olemme. Tuo muotoutuminen

voidaan ymmärtää ulkoisten keskustelujen siirtymisenä sisäisiksi keskusteluiksi (myös Bahtin 1991).

Ankkuroitumattomuus tarkoittaa ylimmällä tasolla sitä, että sinne muistiin otetut kertomukset eivät tule lainkaan tuollaiseen sisäiseen keskusteluun. Kuvan keskimäinen taso, josta käytän ilmaisua ”omaksi tulleet kertomukset”, on tuollaisen sisäisen keskusteluprosessin tulosta tai jatkuvaa sisäistä keskustelua. On kuitenkin luultavaa, että vain osa omaksi tulleista käsityksistä tai kertomuksista on aktiivisen dialogisen ymmärtämisen tulosta ja osa on omaksuttu pikemminkin passiivisesti.

Välillisuus välittömän vastakohtana erottaa tämän tason alimmas-ta tasosta. Välillisyydellä viitataan maailmankuvan, käsitysten, kertomusten koettua elämää yleisempään luonteeseen. Esimerkiksi yksilön luontokäsitys eroaa jostain hänen elävästä luontokokemuksestaan välillisyytensä, yleisyytensä, ajatuksellisen etäisyytensä vuoksi. Ero tulee siitä, että luontokäsitys syntyy yhteydessä toisten ihmisten kertomuksiin, kun taas kokemus jostain luonnonilmiöstä on tässä ja nyt minun omani, vaikka nuo kertomukset olisivatkin osin muovaamassa ja suuntaamassa kokemusta.

Kuvan alimmalla tasolla on käsitteellistetty meidän välittömän maailma-suhteemme eri puolia. Me toimimme maailmassa ja aistimme ja koemme sitä. Tämä taso ohjaa meidän toimintaamme ja suhdettamme esimerkiksi toisiin ihmisiin mahdollisesti enemmän kuin toisen tason tietoiset käsitykset. Se on luonteeltaan hyvin intuitiivista, ei välttämättä lainkaan toimijalle itselleen tiedostettua.

Esimerkiksi arvot kuulunevat tälle tasolle. Ne eletään tunteina aina silloin, kun maailmassa tulee vastaan jotain rumaa tai kaunistaa, hyvää tai pahaa, tavoittelemisen arvoista tai vaikkapa vastenmielistä. Tietoisien käsitysten tasolla olemme enemmän selittävien kertomusten varassa: saatamme kertoa, miten pidämme vaikka rasismia todella pahana asiana, mutta vasta silloin, kun törmäämme itse läheisesti somaliin tai venäläiseen, voimme reflektoida omia arvojamme tämän ulkomaalaisten toiseuden suhteen. Arvomme ovat usein erilaisia kuin ajatuksemme ja selityksemme. Linaan tähän osuvan katkelman erästä Agatha Christien dekkarista:

”Elinor sanoi hämmentyneellä äänellä:

- Mutta hän halusi kuolla...

Herra Seddon kiillotti silmälasejaan ja sanoi:

- Voi hyvä Elinor neiti, ihmismieli on rakenteeltaan sangen omituinen. Rouva Welman on kenties ajatellut, että hän tah-toisi kuolla; mutta sen tunteen rinnalla kyti toivo että hän toipuisi kokonaan. Ja sen toivon vuoksi hänestä kenties tun-tui, että testamentin tekeminen tietäisi onnettomuutta.”
(Christie 1990.)

Alin taso herättää oppimisen kannalta kysymyksen, millaista on oppiminen ja opetus, joka saa aikaan kasvua näissä yksilön toimin-taa keskeisesti ohjaavissa ”perusrakenteissa”. Puhumisen ja tekstien kautta tavoitetaan ehkä pääasiassa kaksi ylintä tasoa. Tosin on ole-massa myös puhetta, kuten runous, joka vaikuttaa meissä myös elä-myksellisillä tasoilla. Määrätynlainen puhe ja teksti voi koskettaa siis myös alinta tasoa. Esimerkiksi metaforinen kielenkäyttö, kuten kuvallinen ilmaisu ja ymmärtäminen yleensäkin, voisi sitoa oppi-mista yksilön kokemukselliseen maailmantasoon. Oppikirjojen ja kenties opettajankin kielellisen ilmaisun ihanteena on kuitenkin yleensä pidetty ”asiatyyliä”.

Opettajan kertomus siitä, miten asiat ovat, tulee ylipäättään var-sinaisen ymmärtämisen piiriin, jos sille löytyy ankkuri. Ankkuroi-tumisalusta voi löytyä keskimmaiselta tasolta, opettajan kertomus saattaa herättää oppilaassa kiinnostuksen eli sille on olemassa alusta oppilaan jo olemassa olevassa käsitysten kentässä. Oppiminen voi myös ankkuroitua vieläkin alemmaksi oppilaan kokemushistoriaan, esiymmärrettyyn merkitysten maailmaan, arvoihin tai keholliseen ymmärtämiseen.

Oppimisen ankkuroitumista ajatellen kuvan alin taso on haastavin epäintellektuaalisen luonteensa vuoksi. Se herättää ainakin seuraa-van kysymyksen, johon en kuitenkaan yritä tässä vastata: mikä on oppimisen suhde kokemukseen, toimintaan, esiymmärrykseen, ar-voihin tai keholliseen ilmaisuun ja ymmärtämiseen? Tai jos ajatte-lemme laajemmin kasvatusta: mikä on tämän yksilön omimman maailma-suhteen tason rooli ja merkitys kasvamisessa? Kokemus-

ten kautta oppimisen teorialla ovat yksi mahdollinen vastaus ankkuroitumisen kysymykseen. Oma, välitön, kehollinen kokemus ja sen reflektio on erilainen tie maailman hahmottamiseen kuin toisten kertomusten kuuleminen tai lukeminen. Kehollisuuden ja muiden ei-reflektiivisten elämän tasojen fenomenologia tukee ajatusta ihmisen oppimisen ja kasvamisen kokonaisvaltaisesta luonteesta.

Lähteet

- Bahtin, M. 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Pieksämäki: Orient Press.
- Bollnow, O. F. 1959. *Existenzphilosophie und Pädagogik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bollnow, O. F. 1963. *Mensch und Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bollnow, O. F. 1964. *Die pädagogische Atmosphäre*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Buber, M. 1962a. *Ich und Du*. Werke 1. München: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. 1962b. *Das Wort, das gesprochen wird*. Werke 1. München: Verlag Lambert Schneider.
- Burbules, N. 1993. *Dialogue in Teaching*. New York: New York Teachers College Press.
- Christie, A. 1990. *Kissa kyyhkyslakassa*. Juva: WSOY.
- Gadamer, H.-G. 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl, E. 1922. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Jaspers, K. 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper.
- van Manen, M. 1990. *Researching Lived Experience*. New York: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Ricoeur, P. 1984. Time and narrative. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheler, M. 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke 7. Bern: Cohen.
- Schmitz, H. 1967. *System der Philosophie*. 1. Teil. Der leibliche Raum. Bonn: Bouvier.
- Taylor, C. 1995. *Autenttisuuden etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Toiskallio, J. 1993. *Tieto, sivistys ja käytännöllinen viisaus*. Turun yliopiston julkaisuja 99. Turku.
- Toiskallio, J. 1999. Tiedosta ja suorituksista toimintakykyyn. Teoksessa: T. Laine (toim.): *Kasvatusfilosofiaa*. Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 66. Jyväskylä.
- Värri, V.-M. 1997. *Hyvä kasvatus – kasvatus hyvään*. Vammala: Tampere University Press.

Noema, noesis ja taidekritiikki –Jaana Parviainen–

Johdanto

Ovatko taiteen vastaanottajan tunteet ja ajatukset koetun teoksen synnyttämiä? Liittääkö katsoja teokseen merkityksiä, jotka eivät synny teoksesta itsestään? Estääkö vastaanottajan oma asenne näkemästä teoksen merkityssisältöjä? Ilmeisesti voimme vastata kysymyksiin myöntävästi: katsomiskokemus saattaa herättää monenlaisia ajatuksia ja tunteita, joista kaikki eivät välttämättä liity teokseen lainkaan. Ilmeisesti katsojalla voi myös olla voimakas ennakkoasenne, joka estää häntä näkemästä teokseen sisältyviä piirteitä. Oletamme siis, että katsojan havainto ja kokemus eivät tarkoita samaa kuin havaittu teos. Katsomme teoksia usein ”luonnollisella asenteella”, jolloin emme tee eroa oman kokemuksemme ja havaitun teoksen välillä.¹ Taidekritiikin eettiset ongelmat syntyvät lähinnä vasta silloin, kun julkinen teoskritiikki on kirjoitettu luonnollisella asenteella.

Kun kriitikko suhtautuu teokseen luonnollisella asenteella, hän joko olettaa oman kokemuksensa teoksesta olevan sama kuin arvioimansa teoksen tai väittää arvioivansa teosta objektiivisiin kriteereihin ilman subjektiivisia tulkintoja. Molemmissa tapauksissa on kyse perimmältään samasta eli siitä, että kriitikko ei reflektoi eroa oman kokemuksen ja koetun teoksen välillä. Väitän, että kritiikin luotettavuus kiteytyy tämän hiuksenhienon eron pohdintaan ja että julkinen taidekritiikki ja kriitikon työ edellyttää reflektoivaa suhdetta oman kokemuksen ja arvioitavan teoksen välillä. Kriitikot, jotka

kyseenalaistavat luonnollisen asenteen taiteeseen, joutuvat painimaan oman kritiikkinsä luotettavuutta koskevan ongelman kanssa aina jokaisen yksittäisen teoskritiikin kohdalla erikseen: Miten arvioin omien ennakkoasenteitteni, ennakkotietojeni, tunteitteni ja ajatus-teni vaikutusta teoksesta syntyneeseen kokemukseen ja siitä kirjoitettuun arvioon? Millä tavoin kirjoittamani kritiikki tuo esille eron ja yhteyden koetun teoksen sekä omien kokemusteni välillä? Useimmat julkisuudessa käydyt kiistat teoskriitikeistä² koskevat hämärää aluetta koetun teoksen ja kriitikon omien näkemysten välillä

On selvää, että estetiikka ja taiteen kritiikki laajasti ymmärrettyinä käsittelevät taiteen arvioimisen perusteita. Estetiikassa on kuitenkin keskusteltu varsin yleisellä tasolla siitä, millainen on vastaanottajan esteettinen kokemus tai miten taideteoksen hyvyttä voidaan arvioida. En kuitenkaan aio tässä lähestyä edellä muotoilemaani ongelmaa taiteen estetiikan näkökulmasta. Ongelma on luonteeltaan enemmän kritiikin etiikkaa kuin estetiikkaa koskeva, koska kriitikon, taiteilijan, lukijan ja tiedotusvälineen suhde on myös monimutkainen valtasuhde. Jätän näiden eri toimijoiden valtasuhteen tarkastelun tällä kerta syrjään. Tarkoitukseni on pohtia kriitikon itse-reflektiivisyyden luonnetta, josta mielestäni voi avautua kriitikon (itse)kasvatuksellinen projekti.

Pyrin valaisemaan Edmund Husserlin kahden käsitteen – noeman ja noesiksen – avulla sitä, miten kriitikko voisi analysoida omien ennakkoluulojen, asenteiden, tunteiden ja ajatusten vaikutusta teoksesta syntyneeseen kokemukseen ja siitä kirjoitettuun arvioon. Lähtökohta on näin kriitikon, erityisesti näyttämötaiteita arvioivan kriitikon, elämämaailma. Pyrin hahmottamaan varsin arkipäiväisiä seikkoja, jotka vaikuttavat arvion syntyyn ja jotka sekä analyyttinen että fenomenologinen estetiikka ovat usein sivuuttaneet. Husserlin transsendentaalisen fenomenologian tuominen tähän yhteyteen saattaa vaikuttaa varsin kaukaa haetulta, ja kenties se joiltakin osin onkin. Husserlin fenomenologisen filosofian vaikeaselkoisuudesta huolimatta uskon, että noema- ja noesis-käsitteet voivat valottaa katsojan kokemuksen ja koetun teoksen eroa sekä yhteyttä aikaisempaa yksityiskohtaisemmalla tavalla.

Omenapuu Husserlin puutarhassa

Husserl käyttää esimerkkinä kukkivaa omenapuuta pohtiessaan noeman ja noesiksen käsitteitä. Hän sanoo: ”Olettakaamme, että katselemme mielellämme puutarhassa kukkivaa omenapuuta, tuoretta vihreää nurmikkoa jne. On ilmeistä, että havaitseminen ja sitä seuraava pitäminen eivät ole samaan aikaan sitä mitä on havaittu ja pidetty.”³ Husserl erottaa tässä toisistaan havaitsemisen eli ”omenapuun katselemisen” ja sen mitä on havaittu eli ”nähdyn omenapuun”. Hän mainitsee, että tässä tapauksessa havaitsemiseen liittyy pitäminen, mutta havaitseminen on eri asia kuin ”havaittu” ja samoin pitäminen on eri kuin ”pidetty”.

Husserlin mukaan kaikki tietoisuus on intentionaalista, tietoisuutta jostakin; havaitseminen edellyttää jonkin havaitsemista. Intentionaalisuuden suuntautuneisuuden aktia, tässä tapauksessa omenapuun havaitsemista, Husserl kutsuu termillä *noesis*. Noesis voi olla esimerkiksi katsomisen, ajattelemisen, muistamisen, rakastamisen tai arvostelemisen akti. Termillä *noema* Husserl puolestaan kutsuu suuntautumisen kohdetta eli katsottua katsottuna kuten ”kukkivaa omenapuuta nähtynä” tai yhtä hyvin ajateltua ajateltuna, muistettua muistettuna tai rakastettua rakastettuna. Jokaisella noesiksella on noemaattinen korrelaatio. Toisin sanoen missä tahansa noesis ilmenee, se on aina suoraan yhteydessä noemaan.

Husserlin mukaan intentionaalisuuden kokemuksella on kaksi osaa: materiaallinen puoli ja noeettinen puoli.⁴ Edellinen koostuu *hylestä* eli *aistimusdatasta* tai *hyleettisestä datasta* ja jälkimmäinen on *intentionaalinen morfe* eli noesis.⁵ Materiaaliset komponentit eli hylettinen data sisältää värin, kosketuksen ja äänen datan mutta myös nautinnon ja kivun havainnon ilmentymät sekä tahtomisen, muistamisen ja kuvittelun hetket. Hylettinen data on se, mikä on ”annettu” meille, minkä passiivisesti ilman pyrkimyksiä vastaanotamme.⁶ Toisin kuin hyleettisen datan tietoisuuden noeettisten piirteiden pyrkimyksenä on ymmärtää ja antaa merkityksiä.⁷ Noeettinen merkityksenanto hahmottaa kokonaisuuksia ja identiteettejä hyleettisestä datasta. Mitä tulee kukkivaan omenapuuhun, hylettinen data tarkoittaisi kukkivan omenapuun näkemistä ennen kuin

hahmotamme näkevämme puun, toisin sanoen ennen kuin muodostamme datasta jonkin merkityssisällön.

Intentionaalisuuden aktissa noesis aktivoi hyleettisen datan ja noesiksen sekä hylen yhteisvaikuksena tulee ilmi kokemussisältö eli noema. Noemaa ei saa sekoittaa varsinaiseen havainnon kohteena olevaan tosiasialliseen objektiin, tässä tapauksessa omenapuuhun todellisena, fyysisenä esineenä. Noema ei esiinny fyysisessä todellisuudessa, siten että sitä esimerkiksi voitaisiin tutkia luonnontieteen menetelmin. Fenomenologinen asenne edellyttää fyysisen objektin sulkeistamista (epookkia), keskittymistä objektin noemaattiseen ja noeettiseen tarkasteluun.⁸ Fyysisellä ja todellisella objektilla voi olla lukematon määrä noemavaihtoehtoja, eikä yksikään yksittäinen noema voi tyhjentävästi selittää intentionaalisen objektin luonnetta tai ominaisuuksia.⁹ Erilaisista havaintoakteista syntyy yhteenkietoutumisen tuloksena puun eri noemojen systeemi, joka Husserlin fenomenologisen reduktion kautta voi puolestaan johtaa omenapuun *eidoksen*, olemuksen, näkemiseen.¹⁰ Näin kokonainen omenapuun noema koostuu noemaattisten hetkien yhdistelmästä.¹¹

Kuten edellä totesin, fenomenologinen asenne edellyttää fyysisen objektin sulkeistamista, keskittymistä objektin noemaattiseen ja noeettiseen tarkasteluun. Husserlin fenomenologinen kuvaus pyrkii paljastamaan välittämän intuition, joka tulee esille intentionaalisessa aktissa.¹² Perimmältään tässä on kysymys siitä, että me vain sallimme havaitsemisen tulla tarkastelun kohteeksi, kuvatuksi havaittuna tai muistetun esineen tulla kuvatuksi muistettuna. Husserlin mukaan fenomenologia tieteenä etenee puhtaan kuvauksen kautta. Hän toteaa: ”Fenomenologia on itse asiassa puhtaasti deskriptiivinen tiede, joka tutkii transsendentalisesti puhtaan tietoisuuden kenttää puhtaan intuition valossa.”¹³ Husserl väittää, että fenomenologinen metodi ei vain ala kuvailulla vaan myös päättyy kuvailuun.¹⁴ Hän uskoi, että ennakko-oletusten sulkeistaminen ja pitäytyminen pelkkään kuvailuun ilman arvottavia kannanottoja on filosofointia toiminnan perimmäisessä kriittisessä mielessä. Hän oletti, että filosofin tehtävänä on sallia asioiden ja ilmiöiden olemusten tulla esille sellaisina kuin ne ovat.

Palatkaamme vielä Husserlin omenapuuhun. Voimme havainnoida omenapuuta usealla eri tavalla. Sitä voi katsella, kuunnella, haistella, kosketella, maistella, sitä voi havainnoida kaukaa ja läheltä, voimme kierrellä sen ympärillä, istua sen alla, nähdä sen eri vuodenaikoina, erilaisten sääolosuhteiden vallitessa tai voimme muistella omenapuuta jossakin, vaikka emme sitä näkisi. Husserlin mukaan objekti ei voi olla vain annettu hyleettisenä datana, vaan sen täytyy olla annettu jollain tavalla, jostakin perspektiivistä suhteesta muihin objekteihin. Intentionaalisuuden suuntautuneisuuden aktina noesiksella voi olla useita erilaisia aktityyppejä kuten katsominen, haistaminen, muistaminen, kuvittelevinen jne. Aivan kuten noesis voi olla luonteeltaan monenlainen, myös noema ilmenee meille erilaisina teettisinä hetkinä. *Teettinen* viittaa siihen, miten noeman luonne määräytyy, onko kysymyksessä kuviteltu vai muistettu noema. Kun näen puun puutarhassa, teettinen hetki koskee puuta *nähtynä* tietystä paikasta. Jos taas muistan nähneeni puun puutarhassa, puuta koskeva teettinen hetki koskee muistettua. Jos kuvittelen näkeväni Husserlin omenapuun, teettinen hetki tarkoittaa tällain kuviteltua.

Nähdessäni puun puutarhassa välttämättä havaitsen sillä olevan tiettyjä ominaisuuksia kuten värin, muodon, koon ja liikkeen.¹⁵ Kuten edellä totesin, erilaisista havaintoakteista syntyy yhteenkielitumisen tuloksena puun eri noemojen systeemi. Samaan aikaan havaitsemisellani itsessään, noeettisella aktillani, on jokin luonne kuten vaikkapa väsymys, intensiteetti, liikkumattomuus, nautinnonhalu tai humala. Viimeksi mainitut havaitsemisen subjektiiviset piirteet eivät vaikuta havaitun objektin eli omenapuun piirteisiin. Puu saattaa näyttäytyä kahtena humalassa, mutta en silti oleta, että puun viereen olisi kasvanut toinen, samanlainen puu yön aikana. Kun kuvataan intentionaalisen objektin piirteitä, pyritään välttämään sekoittamista niitä havaitsemisen subjektiivisiin piirteisiin. Subjektiiviset havainnon kvaliteetit eivät välttämättä liity objektiin vaan ovat tapoja, joiden kautta olemme objektista tietoisia. Husserlin mukaan voimme hahmottaa kaksi intentionaalista objektia, sellaisen noeman (”tyhjä X”), josta on sulkeistettu kaikki subjektiiviset havaitsemisen tavat, ja noeman, johon kuuluu subjektiivinen ha-

vaitseminen. Nämä kaksi Husserlin mainitsemaa intentionaalista noemaa eivät sulje toisiaan pois tai ole toistensa vastakohtia. Voimme hyvin ajatella molempia yhtä aikaa, toisin sanoen voimme sekä hämmästyä näkevämme puun kahtena (ja pitää sitä todellisena teettisenä kokemuksena) että olettaa näkevämme vain yhden puun. Tosi asiassa ”tyhjä X” ei ole lainkaan intentionaalinen objekti vaan jokin sellaista, josta voimme olla tietoisia mutta jota emme voi koskaan tavoittaa.¹⁶

Aivan kuten humalainen saattaa nähdä omenapuun kahtena, tiettyissä tilanteissa havaitseminen on pelkkä hallusinaatio tai kangastus: havaittu ”omenapuu” edessämme ei olekaan olemassa todellisuudessa. Aikaisemmin todelliseksi luultu suhde havainnon ja fyysisen objektin väliltä on hävinnyt. Hallusinaatio ja hallusinaation kohde jäävät, vaikka niillä ole mitään todellista, johon ne olisivat yhteydessä.¹⁷ Samankaltainen tilanne syntyy silloin, kun katselemamme omenapuu palaa, muuttuen näin toiseksi olomuodoksi, mutta koska noemalla ei ole kemiallisia elementtejä ja todellisia ominaisuuksia, meille jää edelleen muistamisnoema omenapuusta. Husserlin mukaan olennaista ei ole se, onko intentoidulla objektilla todellisuudessa tai reaalisessa maailmassa aktualisoituvaa referenssiä. Noema voi hyvin olla jokin kuviteltu olento kuten Loch Nessin hirviö, kentauri tai enkeli. Husserlin fenomenogian avulla voimme tarkastella unta unena tai hallusinaatiota hallusinaationa ja pitää näitä aivan yhtä todellisina *teettisinä* hetkinä kuin nähtyä nähtynä tai kirjoitettua kirjoitettuna.

Kuten Husserlin hallusinaatiosta kertova esimerkki osoittaa, ilmeisesti on niin, että emme voi aina tarkalleen tietää, mikä noema tai minkä luonteinen noema vastaa noeettista aktia. Noeettinen akti, vaikkapa nautinnon tai vihan kokemus, ei aina korreloi havaitun asian tai esineen noemaan, johon meillä sillä hetkellä on intentionaalinen suhde. Suhde saattaa osoittautua vääräksi, kun tarkastelemme asiaa lähemmin. Kun jonkun toisen kertoma asia eli sanottu aiheuttaa minussa Ärtymyksen tunteen, en voi olla täysin varma, johtuuko se siitä, mitä toinen sanoo eli mitä on sanottu, vai siitä, että päätäni särkee. Vai johtuuko ärtymyksen tunteeni kenties siitä, miten toinen asian sanoo, pikemmin kuin siitä mitä hän sanoo? On

mahdollista, että toisenlaisessa mielentilassa sanottu saattaisi huvittaa minua. Ilmeisesti on niin, että koemme monia tunteita, joiden noemaa emme tarkalleen pysty hahmottamaan tai jäljittämään. Saatamme esimerkiksi olla kateellisia ystävämme menestyksestä, vaikka emme myöntäisi kateuden pistosta edes itsellemme. Jos tarkastelemme asiaa lähemmin, saatamme huomata, että kateuden tunteen noema ei olekaan toisen menestys vaan oma epäonnistumisemme samassa tilanteessa. Vastaavanlaisia esimerkkejä voisimme löytää loputtomasti.

Intentionaalisuuden suuntautuneisuuden aktit ja niiden kohteet ovat pieniä osasia, jotka muodostavat loputtoman tietoisuuden virran. Yksittäiset välähdyksenomaiset hetket kulkevat nopeasti ohitse, joten ehdimme harvoin paneutumaan satunnaisiin tunteisiimme ja ajatuksiimme lähemmin. Esimerkiksi jutellessamme ystävämme kanssa saatamme yllättäin muistaa jonkin asian, joka tulee meidän mieleemme keskustelun takia tai jostain muusta syystä. Kuuntelemis- ja muistamisaktin ohessa saatamme katsella ohi lipuvaa liikennettä kahvilan ikkunasta, vieressä istuvan naisen selailemaa iltapäivälehden lööppiä ja huomata vatsamme murisevan nälästä. Tuskin voimme samaan aikaan keskittyä moneen intentionaalisuuden aktiin yhtä aikaa tässä monimutkaisessa tietoisuuden virrassa, silti saatamme sujuvasti vaeltaa käsillä olevista esineistä muistoihin ja fantasioihin, silti sekoittamatta fantasiaa todellisuuteen tai muistojen ja fantasiaan.¹⁸ Tämän tietoisuuden yksittäisten aktien ja aktien kohteiden lyhytkestoisenkin virran sanallinen kuvaaminen vaatisi monimutkaista ja yksityiskohtaista kuvailua, ja tuskin senkään jälkeen kaikkea olisi mahdollista ilmaista sanoin.

Näyttää siltä, että pidämme usein tiukasti kiinni tietyistä opituista ja totutuista noetis-noemaattisista korrelaatioista, vaikka ne mitä ilmeisimmin eivät olekaan suoraan yhteydessä toisiinsa. Saatamme esimerkiksi uskotella itsellemme, että rakkauden tunteemme kohde on tietty, rakastettu ihminen. Kun pohdimme asiaa tarkemmin, saatamme huomata, että rakkauden kohteemme ei olekaan ihminen, vaan tarve kokea rakkauden tunnetta tai olla rakastettu. Noetis-noemaattisten korrelaatioiden pohdinta edellyttää fenomenologista asennetta, siten että hahmotamme kuvailun kautta intentio-

naalisen aktin kohdetta, pyrkien asettamaan sivuun sellaiset, jotka eivät ole kyseisen noettisen aktin noemoita.¹⁹

Yritän seuraavaksi tarkastella, miten noema- ja noesis-käsitteet voisivat valottaa taiteen kritiikkiä ja erityisesti kriitikon arvostelun pyrkimystä sekä hahmottaa itse teosta että välittää lukijalle oma näkemyksensä teoksesta. Haluan ennen kaikkea problematisoida kriitikon noettis-noemaattista korrelaatiota, koska kuten edellä totesin, aina ei ole helppo jäljittää sitä, mikä noema korreloi noesista. Tässä yhteydessä on toki todettava, että esittämäni tulkinta Husserlin noeman ja noesiksen käsitteistä jää pakostakin varsin pintapuoliseksi, ja aion tulevaisuudessa soveltaa käsitteitä huomattavasti monimutkaisempaan tilanteeseen kuin puutarhan omenapuun katselemiseen.

Onkin syytä kysyä, ovatko Husserlin filosofiset käsitteet liian yksityiskohtaisia ja siksi liian kömpeläitä ja raskaita, jotta niillä voitaisiin aukaista näkyville vaikkapa juuri taiteen kritiikin ja kriitikon työn ongelmakohtia. Filosofian käyttämät esimerkit ovat usein joko tahallisesti tai tahattomasti yksinkertaisia, jopa naiiveja, jolloin esitetty asia vaikuttaa varsin ongelmattomalta, kuten omenapuuta koskeva esimerkki osoittaa. Esimerkkien naiiviuden myötä katoaa helposti myös filosofinen sensitiivisyys monien arkipäivän elämästä syntyvien kysymysten pohdintaan. Filosofointi muuttuu itseriittoiseksi temppuradaksi, jolla ravattaessa katoavat näkyvistä arkipäivän monimutkaiset ja usein ratkaisemattomat ristiriitatilanteet. Elämisestäsyntyviin ongelmiin on vaikea päästä käsiksi filosofisin käsittein myös siksi, että filosofinen käsitehistoriallinen tutkimus alkaa ikään kuin vastustamattomasti viedä omaan suuntaansa. Näistä mahdollisista karikoista huolimatta aion yrittää tarkastella Husserlin käsitteiden avulla kriitikontyötä.

Kriitikon noema ja noesis

Mitä tulee taidekritiikkiin, tulkitsen Husserlin noesis- ja noemakäsitteitä siten, että noesis viittaa katsojan ja kriitikon intentionaaliseen aktiin: havaitsemiseen, katselemiseen, kuuntelemiseen, muistamiseen, pitämiseen, inhoamiseen jne. Intentionaalisessa aktissa teoksen hyleettinen aistimateria on ”annettu” katsojalle/kuun-

telijalle/vastaanottajalle, jolloin noeettinen merkityksenanto hahmottaa kokonaisuuksia ja identiteettejä hyleettisestä datasta. Riippuen taidemuodosta teoksen (ensisijainen) hyleettinen materia voi olla monenlaista: ääntä, liikettä, sanoja, värejä tai kosketeltavaa materiaa. Intentionaalisen aktin luonne – kuuntelu, katselu, koskettaminen – määräytyy teoksen hyleettisen materian mukaan. Sävelteoksen tapauksessa äänen kuuleminen ja kuunteleminen on tärkeämpää kuin orkesterin näkeminen. Mitä tulee romaaniin, luettu tarina on olennaisempaa kuin materiaalit, joista kirja on valmistettu, vaikka materiaalit kuten erilaiset paperilaadut vaikuttavatkin keholliseen lukukokemukseen. Kun katsoja seuraa tanssiteosta, olennaista on kehon liikkeen näkeminen tai musiikin kuuntelemisen ja liikkeen näkemisen yhteen kietoutuminen. Toisin sanoen noeettisen aktin luonne voi olla luonteeltaan synesteettinen.

Noema tai pikemminkin oikeastaan noemojen systeemi viittaa tässä taideteokseen havaittuna, katsottuna, kuultuna, kosketettuna jne. Emme puhu taideteoksesta fyysisenä objektina vaan teettisinä hetkinä. Koska intentionaalisen aktin luonteeseen vaikuttaa teoksen hyleettinen materia, noeman luonne määräytyy teettisinä hetkinä: luettuna, nähtynä, kuultuna, muistettuna, haluttuna, inhottuna, pidettynä, rakastettuna. Jos on kysymys kuvataiteesta, vaikkapa veistoksesta puistossa, voimme katsoa teosta eri etäisyyksiltä, eri aikoina, erilaisissa valaistuksissa jne. Erilaisista havaintoakteista syntyy yhteen kietoitumisen tuloksena veistoksen noemojen systeemi. Jos taas on kysymys näyttämötaiteesta, kuten näytelmästä, konsertista tai tanssiteoksesta, teos itse on ajallinen jatkumo, jonka voi nähdä ja kuulla usein vain kerran. Vaikka katsoisi teoksen uudelleen, sekä esitys että kokemus esityksestä ovat aina erilaisia.²⁰ Esiityksen ajallisesta jatkumosta muodostuu noemojen ketju, joka saa kokonaishahmotuksensa vasta, kun teos on päättynyt. Kriitikon työn kannalta olennaista on se, että kriitikko arvioi työtä muistettuna, pikemminkin kuin ainoastaan nähtynä tai luettuna. Toisin sanoen teoksesta kirjoittamisen kohde ei ole katsottu katsottuna vaan muistettu muistettuna.²¹

Husserlin tulkinnan mukaan teoksen intentionaalisuuden aktissa noesis aktivoi hyleettisen datan ja noesiksen sekä hylen yhteis-

vaikuksena tulee ilmi teoksen kokemussisältö eli noema. Taideteosten tapauksessa merkityksenanto hyleettisestä materiasta on usein hitaampaa kuin monien käyttö- tai luonnonesineiden kuten tuolin, television tai omenapuun. Mitä tulee taiteeseen, näemme, kuulemme tai kosketamme asioita eli hyleettistä dataa, mutta noeman merkityssisältö hahmottuu hitaasti, joskus jopa vuosien päästä. Asia voi olla myös täysin päinvastainen. Saatamme hahmottaa intuitiivisesti teoksen noeman tai yksittäisiä merkityssisältöjä teoksesta ilman, että pystymme käsitteellistämään oivallettuja merkityssisältöjä. Toisin sanoen katsoja saattaa muodostaa merkityssisältöjä intuitiivisesti.

Kokemusten käsitteellistäminen ei ole riittävää. Kriitikon työ edellyttää myös teosanalyysejä ja teoksen historiallisen ja kulttuuristen yhteyksien tunnistamista. Teoksen hyleettinen materia yleensä asettaa lähtökohdan sille, miten teosta tulisi analysoida. Toisin sanoen tietyt teoksen piirteet nousevat esille, minkä pohjalta katsoja alkaa hahmottaa teosta. Kriitikon esymmärrys, ennakkotiedot ja taiteen tuntemus vaikuttavat aina väistämättä siihen, miten teoksen noema hänelle hahmottuu.

Väitin edellä, että julkinen taidekritiikki ja kriitikon työ edellyttää luonnollisesta asenteesta luopumista ja reflektointia suhdetta oman kokemuksen ja arvioitavan teoksen välillä. Oletan, että taide-teoksen kritiikin pyrkimyksenä on ”objektiivisuus” ja ”subjektiivisuus” yhtä aikaa. Tällä tarkoitan sitä, että kritiikki on yksittäisen ihmisen näkemys taideteoksesta kuitenkin niin, että näkemys perustuu teosanalyyysiin. ”Objektiivinen” viittaa tässä siihen, kuinka hyvin kritiikko pystyy tarkastelemaan teoksen noemaa, ”havaittua havaittuna”, ja erottamaan sen subjektiivisista noeettista akteista, jotka eivät suoraan liity teokseen. Tällaisia subjektiivisia noeettisia akteja voivat olla esimerkiksi väsymys, omat huolet, kiihtymys, ennakkoluulot, ennakkotiedot jne. Tällä en tarkoita sitä että hänen pitäisi kieltää tai unohtaa noeettiset aktit, jotka eivät näytä syntyvän itse havainnon kohteesta vaan pikemmin sulkeistaa ne, pyrkii asettamaan ne sivuun. Edellä totesin, että humalainen saattaa nähdä puun kahtena, silti välttämättä uskomatta, että puita olisi kaksi. Tämä tarkoittaisi taidekritiikon tapauksessa sitä, että voisin katsoa teoksia eri mielentiloissa, silti näkemättä teoksia vain omien mielitilojeni

ilmentyminä. Väitän kuitenkin, että kaikenlaiset noeettiset aktit riippumatta niiden noemaattisesta korrelaatiosta ovat teoksen kannalta olennaisia. Teoksen tarkastelun ”subjektiivisuus” tarkoittaa sitä, miten uskollisesti ja tarkasti kriitikko antautuu kohtaamaan kokemuksia, noeettisia akteja, joita teoksen havainnointi hänessä herättää. Yksinkertaisesti sanottuna *objektiivisuus tarkoittaa siis kykyä reflektoida subjektiivisen noeettisen aktin ja noeman eli havaitun teoksen eroa. Subjektiivisuus puolestaan on kykyä pitää noema ja noesis yhdessä, irrottamatta niitä erilleen.*

Jos kritiikin aktissa korostetaan vain arvion objektiivista puolta, ”havaittua havaittuna”, päädytään helposti tarkastelemaan vain teoksen laadukkuutta. Pitäytyen noemaan vain ”tyhjänä X:nä” arvostelija tarkkailee, miten teos on tehty, mitä se sanoo tekijöidensä ammattitaidosta tai onko teos kehittynyt suhteessa tekijöiden aikaisempiin töihin. Kriitikon oma eläytyvä kokeminen ja merkityksenanto jää taustalle. Hän katsoo teosta ammattitaidon näytteenä. Teoksen laadusta ja sen tasosta suhteessa muihin vastaavanlaisiin teoksiin tulee tällöin teosta koskevia päätelmiä ja suhtautumista määrittävä sekä ohjaava periaate. Kuitenkaan teoksen laadukkuus ei välttämättä tarkoita sitä, että teos puhuttelisi katsojaa. Keskeneräinen ja hajanainen työ voi olla koskettava. Jos taas kritiikin aktissa korostetaan vain arvion subjektiivista puolta, havaitsemis-, katsomis-, kuuntelemis- tai pitämisaktia, päädytään helposti tarkastelemaan ainoastaan teoksen herättämiä tunteita tai ajatuksia. Tällöin kriitikko helposti alkaa analysoida vain omia kokemuksiaan, teoksen noeman sijaan. Teoksesta tulee väline, jota käytetään jonkin toisen asian, kuten vaikkapa omien näkemysten, kertomiseen.

Väitän, että noema- ja noesis-käsitteiden pitäminen mukana teoksen analyysissä on olennaista teoksen arvioinnin objektiivisuuden ja subjektiivisuuden kannalta. Väitin edellä, että objektiivisuudella tässä yhteydessä tarkoitetaan kykyä erottaa noesis ja noema toisistaan. Erityisesti noeettisen aktin itsereflektiivinen tarkastelu on edellytys teoksen objektiiviselle puntaroinnille. Valitettavasti teosanalyysissä harvoin puututaan pohdiskelemaan analysoinnin noeettista puolta: miten teosta luetaan, kuunnellaan tai katsotaan, millainen tunneakti teoksen katsomiseen liittyy ja miten tunneaktiin

tulisi suhtautua arviossa. Mitä tulee lopulliseen lehtikritiikkiin, on selvää, että lyhyessä päivälehtikritiikissä ei useinkaan ole mahdollista olla näkyvillä kirjoittajan reflektointia suhdetta omaan kokemukseen. Vaikka tämä tulisikin esille, lukija saattaa joka tapauksessa tulkita arvion ei vain kriitikon näkemykseksi vaan myös lehden kannaksi teokseen. Päivälehtiin kirjoittavilla kriitikoilla, varsinkin näyttämötaiteita arvioivilla, teosten perinpohjaiseen analyysiin tai tulkinnan kypsyttelyyn tarjoutuu harvoin mahdollisuuksia. Arviolle varattu tila on rajallinen, joten kriitikko ei voi käsitellä työstä kuin muutamaa keskeistä asiaa ja usein niitäkin lyhyesti. Sanomalehdet ja varsinkin sähköiset tiedotusvälineet ovat joko kokonaan luopuneet tai vähentäneet radikaalisti taidekritiikin osuutta ja siirtyneet taidetta esittelevään journalismiin. Kriitikot ovat olleet huolestuneita siitä, tekeekö taidearvosteluista luopuminen kriitikoista yhä enemmän vain tuote-esittelijöitä ja taideteosten sekä kulttuurituotteiden mainostajia ja myyjiä?

Kriitikot katsovat, kuuntelevat ja lukevat teoksia erilaisissa mielentiloissa, eri tavoin virittäytyneinä. Innostuneen tai hermostuneen mielestä hitaasti etenevä teos saattaa vaikuttaa pitkästyttävältä. Toisaalta taas uneliaasta tai väsyneestä nopeatempoinen esitys saattaa vaikuttaa hätiköidyltä. On tietysti mahdollista, että teoksen hyvyyden yhtenä arvioinnin kriteerinä pidetään sitä, miten teos imaisee, miten sen hylettinen materia vie katsojan mukaansa synnyttäen merkityksiä, katsojan omasta mielentilasta riippumatta. Varsinkin näyttämötaiteiden tapauksessa teoksen katsomisaikaa ei voi itse päättää, joten oikea virittäytyminen esitykseen on olennaista. Virittäytymisellä tarkoitan fenomenologista asennetta, joka edellyttää sulkeistamaan omat tunteet, asenteet ja ennakkotiedot teoksesta sekä kykyä ”antautua” havainnoimaan teoksen hylettistä materiaalia. Katsoja sallii teoksen tulla esille sellaisena kuin se on. Sulkeistaminen ei tarkoita sitä, että omat tunteet, teoksen ennakkotiedot tai teoksesta syntynyt mediakohu pitäisi kieltää. Ne pyritään asettamaan sivuun. Jos ennakko-odotuksia tai ennakkoluuloja ei pysty sulkeistamaan katsomistilanteessa, ne vaikuttavat teoksen noeman hahmottamiseen ja usein vääristävät teoksen tulkintaa.

Näyttämötaiteiden, joilla tarkoitan tässä lähinnä tanssia, musiikkia, teatteria ja performanssia, keskeisenä teoksen elementtinä

ovat läsnä olevat lihalliset ihmiset. Eletyt kehot, lukuun ottamatta ehkä sinfoniaorkesterin konsertteja, ovat olennainen osa myös esittävien taiteiden teosten sisältöä, vaikka taiteilijat eivät esiinny itseään näyttämöllä. Tämä aiheuttaa esittävien taiteiden kritiikille usein monia ongelmia. Kriitikon suhtautumista esiintyjiin saattaa mutkistaa esimerkiksi se, että esiintyjät ovat julkisuudessa monenlaisissa yhteyksissä esillä tai että he ovat katsojan ja kriitikon satunnaisia tuttuja tai jopa hyviä ystäviä. Erityisen ongelmallinen teoksen noeman hahmotus on silloin, kun kriitikko arvioi esimerkiksi tanssiteosta, jossa esiintyy tanssija, jonka töistä hän ei ole pitänyt aikaisemmin tai jonka kanssa hänellä on henkilökohtaista skismaa. Toisaalta taas kriitikko saattaa helposti virittäytyä teokseen valmiiksi pitämisaktilla, jos hän tietää, että teoksessa esiintyy tuttava, vaikka ei lopulta pitäisi itse teoksesta tai ei pitäisi työtä onnistuneena. Tuskin ainakaan vähäisin kriitikon asenteeseen vaikuttava piirre koskee esiintyjän sukupuolta. ”Sukupuolittunut katse” on keskeinen osa luonnollista asennettamme. Ellei kriitikko tietoisesti pidättäydy tästä katseesta, taistele katsetta vastaan, hän väistämättä arvioi naisia ja miehiä näyttämöllä eri perustein. Sukupuolittuneen katseen sulkeistaminen edellyttää jatkuvaa kysymystä: katsoisinko ja arvioisinko teosta teosta eri tavalla, jos esiintyjän tai teoksen tekijän sukupuoli olisi toinen? Puhun nyt taidekritiikin etiikasta: kuinka hyvin kriitikko kykenee arvioissaan välttämään arvottamasta esiintyvän ihmisen ulkonäköä, sukupuolta tai hänen edellisillan käytöstään ravintolassa ja pitäytymään taiteilijan taidon, tekniikan tai ilmaisuvoiman vaikuttavuuden arvioinnissa. Luulen, että vaikka kriitikko itse uskoisi suoriutuvansa tästä tehtävästä hyvin, taiteilija tuskin voi olla lukematta kritiikkiä aina häneen itseensä ja hänen kehoonsa kohdistuvana arviona ja arvottamisena.

Kriitikon noeettinen akti taidekritiikissä ei koske vain teoksen vastaanottamiseen virittäytymistä tai omista ennakoasenteista luopumista vaan ennen kaikkea sitä, millaisia merkityssisältöjä teos herättää. Kuten edellä totesin, katsoja saattaa muodostaa merkityssisältöjä intuitiivisesti. Joskus intuitiiviset merkityssisällöt voivat olla ristiriidassa hänen omien käsitystensä, kehollisten käyttäytymistapojensa, tunteidensa tai maailmankuvansa kanssa. Teoksen syn-

nyttämät ristiriitaiset merkityssisällöt voivat olla niin yllättäviä ja voimallisia, että katsoja ei aluksi tiedä, miten hän suhtautuisi niihin. Ajatelkaamme, että katsomme näytelmää, joka valottaa ulkomaalaisen kokemuksia suomalaisten rasismista. Rasistinen nöyryyttävä kohtelu on hänelle arkipäiväistä: virallisia lausuntoja, katseita, eleitä ja vaikenemisia. Suomalaisten eleissä ja tavassa puhua tunnistamme oman tapamme toimia; samalla ulkomaalaisen kokemukset herättävät meissä empatiaa mutta myös muistoja omista nöyryyttävistä kokemuksistamme, jotka haluaisimme unohtaa ja joita emme haluaisi kenenkään tietävän. Joudumme kamppailemaan ristiriitaisen intuitiivisesti oivallettujen merkityssisältöjen kanssa, joita emme ehkä pysty tai halua ilmaista sanallisesti. Teos saattaa näyttytyä meille yksinkertaisesti vastenmielisenä. Omien ennakkoluulojen ja kokemusten kohtaamisen tunneaktista voi olla seurauksena oman käyttäytymisen reflektio, mutta yhtä hyvin asian kieltämisen reaktio, ehkä jossakin tapauksissa ärtymys ja suuttumus jopa teosta ja sen tekijäitä sekä esittäjiä kohtaan. On varsin tavallista, että näyttelijä ja näyttelijän esittämä roolihenkilö samastetaan, jolloin näyttelijä saa myös näyttämön ulkopuolella tuntea nahoissaan roolihenkilän tekemiset ja sanomiset. Tällaisten merkityssisältäjien syntyminen usein edellyttää sitä, että teoksen sisäinen maailma on uskottava meille, vaikka siinä asiat ilmaistaisiin epäsuorasti tai symbolisesti. Jos emme usko teoksen maailmaan, tuskin otamme vakavasti sen esittämiä väitteitä.

Kuten edellä totesin, taidekritiikin näkemyksellisyys ja subjektiivisuus edellyttää, että kriitikko antautuu kohtaamaan kokemuksia, joita teoksen havainnointi hänessä herättää. Kriitikon omien tunne- ja ajatusreaktioiden käsittely on olennaista teoksen noeman arvioinnin objektiivisuuden ja oikeudenmukaisen hahmottamisen suhteen. Päivälehtikritiikin tapauksessa kriitikko harvoin ehtii kysytteleämään yllättäviä ristiriitaisia merkityssisältöjä. Esimerkiksi jos mietimme vielä edellistä näytelmäesimerkkiä, kriitikko voi erehtyä pitämän omaa empaattista kokemustaan teoksen noemasta johtuvana. Tämä voi johtaa hänet pontevasti puolustamaan ulkomaalaisten oikeuksia samalla yrittäen unohtaa tai vähätellä omia rasistisia tapojansa, tekojansa ja ajatuksiansa. Toisaalta teoksen herät-

tämät muistot omista näyryytyksen kokemuksista ja omien rasististen piirteiden näkeminen saattavat johtaa näytelmän ulkomaalaisen (tuntemien) kokemusten vähättelyyn. Kriitikon päätelmänä voi olla, että näytelmä antaa vääränlaisen kuvan meistä suomalaisista, varsinkin jos näytelmä on lähdössä ulkomaankiertueelle.

Edellä kuvaamaani näytelmää ei ole koskaan tehty ja siitä kirjoitettu kritiikkikin on täysin hypoteettista. Vaikka näytelmä olisikin tehty, se olisi joka tapauksessa fiktiota, kuviteltua kuviteltuna, vaikka lähtökohtana olisikin tositarina. Mitä tulee Husserlin noesiksen ja noeman fenomenologiaan, rasismista kertovat televisiouutiset tai rasismista kertova näytelmä poikkeavat toisistaan vain sen suhteen, että on kysymys laadullisesti erilaisista teettisistä hetkistä. Husserlin fenomenologian mukaan ei ole absoluuttisesti todellista, jonka voimme suoraan tavoittaa. Kaikki ilmiöt ilmenevät meille tietynlaisina noemoina. Tästä voi päätellä, että ei ole suurtakaan eroa, ilmeneekö rasismi meille esitettynä näytelmässä, uutisena televisiossa vai tappe-luna kadulla – joudumme joka tapauksessa itse ratkaisemaan, uskomme, että noemalla on todellinen referenssi maailmassa.

Kuten on jo tullut moneen kertaan esille, tärkeää mielestäni kriitikon työssä on pystyä reflektoimaan sitä, korreloivatko teoksen noeettisessa aktissa syntyneet tunteet ja ajatukset teoksen noemaa vai jotakin muuta. Noeettiset aktit eivät ole vain havaitsemisakteja tai muistamisakteja vaan myös tunteisiin liittyviä kuten pitämisakteja, rakastamisakteja, ärsytysakteja, inhoamisakteja, vihaamisakteja tai kateusakteja. Ne voivat olla myös tahtomisakteja tai kuvitte-luakteja. Emme voi olla koskaan täysin varmoja, johtuvatko noeettiset aktit teoksesta itsestään vai jostakin muusta. Joissakin tapauksissa korrelaatio on varsin selvä, toisissa taas on vaikea yhdistää joitakin tunneakteja siihen, mikä on niiden oikea kohde. Jotta pohdintani olisi itsereflektiivistä, tarkastelen lopuksi lähemmin omaa noeettis-ta aktiani ja merkityssisältöjä katsoessani Jorma Uotisen sooloteosta ”Mies, jota ei koskaan ollut...”.²²

”Mies, jota ei koskaan ollut...”

Uotinen teki vuonna 1997 videoteoksen ”Mies, jota ei koskaan ollut...”, jonka pohjalta hän teki varsinaisen näyttämöteoksen. Näyttämöversio sai ensi-iltansa syksyllä 1998 Oopperan Almin-salissa. Teos yhdistää videokuvaa, tanssia/liikettä, musiikkia ja runoa. Näyttämön koko takaseinä toimii videokankaana, johon heijastuu Joe Davidowin video- ja kuvakollaasi. Davidow on säveltänyt teokseen musiikin. Mikki Kunttu on tehnyt valot, ja Uotinen vastaa itse puvustuksesta ja muusta teoksen visualisoinnista. Teoksessa Uotinen tanssii itse omaa koreografiaansa ja lausuu Fernando Pessoaan runoja. Uotinen sanoo käsiohjelmassa: ”Fernando Pessoa on vaikuttanut elämässäni kahdenkymmenen vuoden ajan. Hänen persoonallisuutensa, heteronyyminsä ja tietenkin runoutensa eivät ole jättäneet minua rauhaan. Pessoa räjäyttää tajuntani ja tunnen hajoavani kaikkiin ilmansuuntiin, monikertaistan itseni ja äkkiä tunnen olevani ’Mies, jota ei koskaan ollut.’” En tässä yhteydessä aio kuvata tai analysoida itse teosta. Videoteos, joka mielestäni on kuitenkin eri asia kuin näyttämöteos, on esitetty televisiossa. Se sai vuonna 1998 Prix Italia -palkinnon.

Yritän reflektoida teoksen noeettista katsomisaktiani. Otan tämän teoksen katsomiskokemuksen esiin siksi, että noeettinen akti oli ongelmallinen siksi, että en tiennyt, johtuivatko teoksen herättämät tunteet ja ajatukset teoksen noemasta. Kutsuisin teosta ”taiteelliseksi ekshibitionismiksi”, mutta en kriitikkona kuitenkaan halunnut arvioida sitä ”taiteellisena ekshibitionismina” vaan taideteoksena. Toisin sanoen, en nähnyt taideteosta, siten kuin ymmärrän tanssiteoksen olemuksellisessa mielessä. Näin vain kaiken aikaa Jorma Uotisen, tunnetun baletinjohtajan ja julkisuuden hahmon liikkumassa lavalla ja lausumassa runoja. Pohdin kuumeisesti koko esityksen ajan, johtuuko se minun noeettisesta aktistani, kenties vääränlaisesta virittäytymisestääni teokseen vai noemasta itsestään. Ongelmallista oli, että teoksen teema käsitteli anonyymiyttä, monipersonaista ihmistä ja runoilija Pessoaa. Ristiriita oli ilmeinen siitäkin syystä, että Uotisen näyttelijän taidot eivät mielestäni olleet riittäviä, että hän olisi kyennyt häivyttämään oman egonsa taustalle, pääs-

tämään Pessoaan esille, esittämään Pessoaa. Oletan kuitenkin, että Uotisen oma intentio ei ollut esittää Pessoa, vaan teos oli ilmeisen omaelämäkerrallinen. Miksi minun tai kenenkään pitäisi olla kiinnostunut Jorma Uotisen elämästä, jos teos ei avaa minulle esiintyjän kautta horisonttia jonkin aiheen tai asian käsittelyyn? Teoksen merkityssisältö ei vakuuttanut minua. Esimerkiksi vieraantumisen ja yksinäisyyden tematiikka oli esitetty stereotyyppisin symbolein tyhjiä talojen julkisivuina. Koska symboliikka näyttäytyi pateettisena, teoksen maailma ei tullut uskottavaksi. Esitys päättyi raikuihin suosionosoituksiin, jotka korostivat juuri Uotiseen ja hänen tyyliinsä sisältyvää henkilöpalvontaa. Ärtymykseni saattoi johtua siitä, että esityksen jälkeen monet tutuistani ylistivät Uotisen teosta. Pohdin, olisinko katsonut esitystä eri tavalla, jos Jorma Uotinen olisi ollut nainen. Luultavasti osa siitä, mitä kutsumme ”esiintyjän karismaattisuudeksi”, rakentuu miehisyyden varaan, koska ”sukupuolitunut katse” hakeutuu naisen tapauksessa tekniikan arviointiin.

Mieleeni ei tullut ainuttakaan keski-ikäistä suomalaista naistansijaa, jonka sooloesitystä Eeva Ahtisaari (silloinen presidentin puoliso) saapuisi katsomaan. Jos tarkastelen teosta koreografian taiteena, toisin sanoen, jos teoksen arvoa punnitaan sen suhteen, miten ansiokkaasti juuri liikkeiden kompositiolla teoksen sisältöjä välitetään, pidin teosta varsin keskinkertaisena koreografian taidonnäytteenä. Nyt siis puhun puhtaasti teoksen laadukkuudesta. Kuten edellä totesin, se ei voi olla ainut teoksen arvottamisen perusta, ei varsinkaan tämän tyyppisen teoksen, joka ei toimi vain koreografian taiteena. Visuaalisena kokonaisuutena teos oli vaikuttava, ns. hyvin tehty. Miksi ei olisi, jos taustalla on Oopperan kaltainen taidearsenaali käytössä. Teoksen sisältöjä ei mielestäni ollut käsitelty teosta tehtäessä läpikotaisin: ne oli vain kuvitettu näyttämölle. Teokselta puuttui näin sisältöjen läpikäymisen syvyshorisontti, siksi teos toimi huomattavasti paremmin kaksiulotteisella videolla, kuvien kavalkadina, kuin näyttämöllä. Pohdin, johtuiko ärtymykseni siis siitä, että näin teoksen vain ekshibitionismina, johon en voinut tässä tapauksena suhtautua leikkinä kuten ehkä muu yleisö. Noeettisen aktini luonne oli vääränlainen: katsominen olisi edellyttänyt myös ihailevaa asennetta. Toisin sanoen, olisiko minun pitänyt suhtautua

teokseen siten, että kysymyksessä on populaarikulttuurista tuttu tähden ja yleisän rakkausakti, jolloin edellä esittämälläni teoksen kriittisellä objektiivisuus- ja subjektiivisuusanalyysillä ei ole mitään sijaa, koska teos puuttuu tai sen merkitys on toissijainen. Ärsyttikö minua se, että muut olivat sokeerattuja teoksen visuaalisesta kikkailusta mutta eivät nähneet teoksen mielestäni köyhää ja tekaistua koreografiaa?

Ärtymyksentunteeni näyttää johtavan pohdintaani kahteen suuntaan: toisaalta se pakottaa minut arvioimaan teoksen laadukkuutta, toisaalta olen taipuvainen miettimään taiteen ja viihteen rajapintaa. Husserlin kehoitus pysyä uskollisena välittämälle kokemukselle näyttää johtavan – ainakin tässä tapauksessa – ei vain teoksen tai siitä syntyneen kokemuksen eli taideteoksen esteettiseen arviointiin vaan myös taiteen kulttuuriseen kritiikkiin. Husserlin fenomenologinen kuvailun metodi taiteen tapauksessa eli asioiden salliminen tulla esille ei näyttäisi johtavan ”kaiken hyväksymiseen” vaan kriittiseen asenteeseen.

Taideteoksen arvottamiseen vaikuttavat monet, varsin yllättävätkin asiat, kun lähtökohdaksi otetaan kriitikon elämismaailma. Ottamalla huomioon tämän lähtökohdan olen pyrkinyt osoittamaan taiteen kritiikin itsereflektiivisyyden mahdollisuuden Husserlin fenomenologian, erityisesti hänen kahden käsitteensä, noeman ja noesiksen, avulla. Vaikka olen yrittänyt luonnostella metodista lähestymistapaa taidekritikon työn eettisiin ongelmiin, jokainen kriitikko joutuu yhä uudestaan arvioimaan tilanteen jokaisen teoksen kohdalla erikseen.

Viitteet

1. ”Luonnollinen asenne” tai ”arkipäivän asenne” on Husserlin yksi keskeinen fenomenologinen käsite. ”Luonnollinen” ei viittaa tässä naturalistiseen asenteeseen (tosin luonnollinen asenne voi olla myös naturalistinen), vaan sillä tarkoitetaan opittuja havainnointi- ja tarkastelutapoja, mielipiteitä tai ennakkoluuloja. (Ideen § 27/, 48.) Tällaisessa arkiasenteessa ei ole sinänsä mitään väärää. Kaikkein perustavimmillaan luonnollinen asenne tarkoittaa ”perusluottamusta” siihen, että maailma ei yhtäkkiä katoa olemattomuuteen. Husserlin mukaan voimme pyrkiä omaksumaan myös toisenlaisia asenteita maailmaan, vaikka emme voi koskaan täysin luopua arkipäivän asenteesta. Husserlin mukaan voimme luonnehtia ainakin kahta muuta asennetta, nimittäin ”teoreettista asennetta” (tai ”tieteellinen asenne”) ja ”fenomenologista asennetta”.
2. Tarkoitin tällä esimerkiksi Suvi Aholan arviota Pentti Holapan kirjasta *Ystävän muotokuva* Helsingin Sanomissa ja Holapan Finlandia-palkintopuheen kritiikin kritiikkiä vuonna 1998.
3. ”Augenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrischen Grün des Rasens usw. Offenbar ist die Wahrnehmung und das begleitende Wohlgefallen nicht das zugleich Wahrgenommene und Gefällige.” (Ideen § 88/, 182.)
4. Ideen § 85/, 25.
5. Haaparannan ”geometrisen mallin” mukaan noesis voidaan ymmärtää mentaaliseksi rakentamiseksi, jolloin noesis käyttää hyleä materiaalinaan (Haaparanta 1989, 210).
6. Bell 1990, 172.
7. Ideen § 97/, 203.
8. Ideen § 90/, 186 – 187.
9. Rinne 1994, 50.
10. Ks. Juntunen 1986, 76.
11. Ideen § 90/, 185.
12. Natansonin tulkinnan mukaan Husserl korostaa juuri uskollisuutta ensimmäisille intuitiolle tai kokemukselle (Natanson 1973, 30). Ks. myös Parviainen 2000.
13. ”Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin“ (Ideen § 59/, 113). Husserlin näkemys fenomenologiasta puhtaana kuvailuna johtaa helposti idealistiseen filosofiaan. Kritiikkiä on herättänyt erityisesti ns. transsendentaalista reduktion vaihe, jonka pyrkimyksenä tavoittaa ”puhdas ego”; tämän on usein tulkittu johtavan tietoisuuden irtautumiseen kehollisuudesta Husserlin keskivaiheen fenomenologiassa. (Spiegelberg 1984, 125.) Transsendentaalisen reduktion pyrkimyksenä on löytää universaalit periaatteet, jotka koskevat transsendentaalista egoa, sen menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden kokemuksia (Hammond, Howard & Keat 1991, 81).
14. Mitä tulee taidekritiikkiin, ”deskriptiivisella” tai ”kuvailevalla” fenomenologian yhteydessä ei tarkoiteta samaa kuin ns. deskriptiivisellä kritiikillä (ks. Baner 1994, 28 – 29; Sontag 1964).

15. Maurice Merleau-Pontyn fenomenologisen tulkinnan mukaan esimerkiksi maton väriä ja materiaa ei voi täysin erottaa toisistaan; ne eivät ole erillisiä, itsenäisiä ominaisuuksia, ulkoisesti yhteen liitettyinä (Merleau-Ponty 1945/1990, 10). Merleau-Ponty näkee värin maton eräänä piirteenä, yhtenä seikkana kokonaisuudessa, joka sisältää maton koon, muodon ja materiaalin yhtä hyvin kuin valon ja varjon leikin sen pinnalla. Tämä Merleau-Pontyn mielestä poikkeaa empiristien tavasta nähdä, joka tarkoittaa, että erilaiset ominaisuudet yhteen liittyneinä muodostavat esineen kokonaisuuden, samalla kun esine näyttäytyy erillisenä taustastaan ja muista esineistä (Merleau-Ponty 1945/1990, 23.)
16. Bell 1990, 183.
17. Ideen § 88/, 182 – 183.
18. Ideen § 92/, 190. Mikä meitä viime kädessä estää sekoittamasta tietoisuuden virran erilaisia intentionaalisuuden akteja keskenään? Vasta myöhäisfilosofiassaan, *Krisis*-teoksessa, Husserl alkoi pitää kehoa havainnoinnin, kuvittelemisen ja muistamisen keskuksena. Voisi väittää että keho (*Leib*), ei suinkaan ruumis (*Körper*), asettaa tietoisuuden virtaan sen vaatiman kiintopisteen. *Ideen*-teoksessa, jossa Husserl lähinnä puhuu noemasta ja noesiksesta, keho ja erityisesti liikkuva keho ei vielä asetu tietoisuuden keskuksiksi.
19. Ks. Langsdorf 1992, 86.
20. Iser 1980, 56.
21. Arlene Croce puhuu ”jälkikuvista” (*afterimages*), joiden pohjalta kriitikko arvioi teosta (Croce 1977; Mayers 1981, 35).
22. Parviainen 1998, 32.

Lähteet

- Banes, S. 1994. *Writing Dancing in the Age of Postmodernism*. Hannover and London: Wesleyan University Press.
- Bell, D. 1990. *Husserl*. London and New York: Routledge.
- Croce, A. 1977. *Afterimages*. New York: Knopf.
- Drummond, J. J. & Embree, L. (ed.) 1992. *The Phenomenology of the Noema*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Haaparanta, L. 1989. Edmund Husserlin uusi tiede. *Tiede & edistys*, 3. numero, 203 – 211.
- Hammond, M., Howard, J. & Keat, R. 1991. *Understanding Phenomenology*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- Husserl, E. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Band III. Hrsg. von Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.

- Iser, W. 1980. The Reading Process: A Phenomenological Approach. Teoksessa *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Toim. Jane P. Tompkins. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 50 – 69.
- Juntunen, M. 1986. *Edmund Husserlin filosofia: Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea*. Helsinki: Gaudeamus.
- Langsdorf, L. 1992. Noetic Insight and Noematic Recalcitrance. Teoksessa *The Phenomenology of the Noema*. Toim. Drummond, John J. & Lester Embree. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 71 – 87
- Mayers, G. 1981. Do You See What the Critic Sees? Teoksessa *Philosophical Essays on Dance*. Ed. by Gordon Fancher & Gerald Myers. New York: Dance Horizons.
- Merleau-Ponty, M. 1945 /1990. *Phenomenologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1962/1989. *The Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge.
- Natanson, M. 1973. *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University Press.
- Parviainen, J. 1998. Taiteilija ja hänen varjonsa. *Tanssi* 4, 32.
- Parviainen, J. 2000. Fenomenologinen tanssianalyysi. Teoksessa *Askelmerkkejä tanssin historiasta, ruumiista ja sukupuolesta*. *Tanssintutkimuksen vuosikirja 3/1999*. Toim. Päivi Pakkanen, Jaana Parviainen, Leena Rouhiainen & Annika Tudeer. Taiteen keskustoimikunnan julkaisusarja.
- Rinne, J. 1994. *Noema Husserlin filosofiassa*. Julkaisematon pro gradu -työ. Tampereen yliopisto.
- Spiegelberg, H. 1984. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sontag, S. 1966. *Against interpretation and Other Essays*. New York: Delta cop.
- Tompkins, J. P. (toim.) 1980. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Käsityökasvatus Suomessa: historiaa ja filosofismetodista kehittelyä –Juhani Peltonen–

Käsityön historialliset kulttuurikerrostumat Suomessa

Käsityökasvatuksen nykytila

Suomi on ainoa maa Pohjoismaissa ja todennäköisesti myös ainoa maa maailmassa, jossa peruskoulun käsityön aineenopettajan kelpoisuuden voi saada vain yliopiston ylemmän tutkinnon (MA) suorittamalla. Tällöin pääaine on käsityökasvatustiede tai käsityötiede. Lisäksi vain Suomessa voidaan opiskella käsityön alalta käsityökasvatuksen tai käsityötieteen tieteellisen jatkokoulutuksen avulla tohtoriksi (Ph.D.). Tohtorikoulutuksen hallinnosta vastaa kuitenkin kasvatustieteiden tiedekunta. Lisäksi Suomessa käsityö on vuonna 1998 voimaan tulleen koululain mukaan kaikille yhteinen aine koko peruskoulun ajan eli 9 vuoden ajan.

Tällä hetkellä Suomessa on kolme suomenkielistä käsityön tutkimus- ja opetuslaitosta (Helsingin, Joensuun ja Turun yliopisto) sekä yksi ruotsinkielinen laitos: Åbo Akademi. Vaikka Suomen ruotsalainen väestö on suhteellisen pieni eli n. 5 % koko väestöstä, niin silti tämän kieliryhmän järjestämä opettaja- ja tutkijakoulutus on tärkeää mm. siksi, että kielellisen yhteenkuuluvuuden kautta voidaan luoda hyvät suhteet muiden Pohjoismaiden tutkijoihin.

Kun todetaan, että käsityö on tällä hetkellä ollut kymmenen vuotta itsenäisenä tieteenalana Turun yliopistossa ja hieman kauemmin Helsingin yliopistossa ja kun tiedetään, ettei muualla maailmassa ole käsityötä tieteenalana, niin tässä yhteydessä voi kysyä, miksi näin on. Lisäksi voi kysyä myös sitä, miksi Suomi on ainoa maa, joka on valinnut käsityön yleissivistävän peruskoulun oppiaineeksi eikä ammatilliseksi oppiaineeksi. Miksi käsityöalan opettajakoulutus on siirretty tiedekorkeakouluun vain Suomessa ja miksi käsityökasvatustieteellinen tutkimus on eronnut kasvatustieteellisestä tutkimuksesta?

Seuraavassa tekstissä yritetään hahmottaa vastauksia näihin kysymyksiin.

Käsityökasvatuksen kulttuurikerrostumien synty Suomessa: miten käsityöstä tuli kansakoulun yleissivistävä oppiaine eikä ammatillinen oppiaine?

Koulukäsityön syntyhistoria liittyy suomalaisen kansallisen heräämisen aikaan. Keväällä 1998 juhlittiin Suomessa ”Maamme laulun” -päivää eli Suomen kansallislaulun julkisen ensiesityksen 150-vuotisjuhlapäivää. Mainittu aika vie vuoteen 1848, jolloin Euroopassa oli ”Hullu vuosi” ja yleisesti alkoi liberalisoituminen sekä kansallisten erityispiirteiden arvostus – esim. kansallisen taiteen ja käsityön arvostus. Mm. Norjassa 1830–1870-lukujen pedagogista toimintaa karakterisoi kansallinen ja romanttinen ajattelu. Grundtvigin kansankorkeakoulu vahvisti osaltaan tätä suuntausta. Tämä merkitsi maatalousväestön, ei siis norjalaisen eliitin, kasvavaa kiinnostusta ja vaikutusta pedagogisiin ratkaisuihin. Kansan kulttuurin arvostus johti kansantaiteen ja kansan käsityön aseman paranemiseen siinä määrin, että ne olivat vahvasti tarjolla koulun oppiaineiksi. Tekninen piirustus (*teknisk tegning*) tuli kuitenkin kouluaineeksi vasta 1870 muodossa, joka vastasi tulevaa käsityötä (*håndverkere*). (Kjosavik 1998.) Suomen käsityön kehitys erosi kuitenkin Norjan kehityksestä. Suomessa ei kansankäsityö ollut koulukäsityön perusta. Suomen kehitys noudatti enemmän tiedesivistyksen suuntaviivoja

kuin talonpoikaiskulttuurin ajattelutapoja. Snellman ja hegeliläisyys olivat tällöin tiennäyttäjinä. (Iisalo 1988.)

Sen enempää Norjassa kuin Suomessakaan ei ollut vallankumousta, kuten monissa muissa Euroopan maissa, mutta Suomessa oli sivistysmurros, joka alkoi muuttua näkyväksi fennomaniaksi. Muutosta kiihdytti se, että Venäjän keisari vaihtui ja uusi keisari tuki suomalaisia sivistyspyrkimyksiä sekä kansallista sivistyshenkeä. Suomiin oli siirtynyt Ruotsin kuningaskunnasta autonomiseksi Venäjän keisarin suuriruhtinaskunnaksi 1809 ja joutunut ajan hengen tapaan keisarivallan tiukasti valvomaksi maaksi.

Suomen entinen pääkaupunki Turku paloi pahoin vuonna 1827 ja uudeksi pääkaupungiksi tuli Helsinki. Myös yliopistotoiminta siirtyi Helsinkiin. Kasvatusala sai professuurinsa 1860-luvun alussa, ja se merkitsi kasvatustoiminnan kehittymistä tieteenalaksi. Suomi sai itsenäisyytensä 1917 ja uusiin yliopistoihin saatiin uusia kasvatustieteen tiedevirkkoja. Kehitys huipentui vuoteen 1974, jolloin suomalaisiin yliopistoihin perustettiin itsenäiset kasvatustieteiden tiedekunnat. Samalla suurin osa vanhoja opettajankoulutusseminaareja liitettiin uusiin tiedekuntiin. Lisäksi kolmen seminaarin (Rauma, Savonlinna ja Vaasa) käsityönopeettajakoulutus säilytettiin osana muuta opettajankoulutusta. Käsityö oli siirtynyt yliopistoaineeksi.

1850- ja 1860-luvuille ajoittuu pienen kulttuuri-ilmiön synty, nimittäin käsityön ensimmäisen kulttuurikerrostuman alku eli koulukäsityön luominen ja erottaminen kansan käsityöstä sekä maatalouden ammatillisesta tarvekäsityöstä.

Suomi alkoi yliopisto-olojensa kehittämisen ohella rakentaa myös kansakoululaitosta. Kehittämistyön johtoon määrättiin suomalainen Cygnaeus. Hän vaati ja sai – melko suuresta vastustuksesta huolimatta – ensimmäisenä Euroopassa käsityön kaikille pakolliseksi koulun oppiaineeksi vuonna 1866. (Kantola 1997.) Kulttuurikerrostuma, joka tässä yhteydessä syntyi, oli se, että kansankäsityön rinnalle syntyi koulukäsityö. Kansankäsityö oli tarve- ja koriste-esineiden tuottamista siten, että käsityö oli elinkeino sekä harrastus. Koulukäsityö oli koulun oppiaine, jolla opetettiin fröbeliläisen kasvatustähtäyksen mukaan oppilaita ”työhön työn avulla”, mutta myös siten, että oppiaineen avulla oppilas voi kehittää persoonallisuut-

taan monipuolisesti, ei siis ainoastaan ammattialoille. (Cygnaeus 1910; Kantola 1997,20.)

Koulukäsityö oli myös opettajankoulutuksen oppiaine. Opettajille korostettiin sitä, että tällä oppiaineella oppilaan tulee oppia soveltamaan omaan työhönsä yritteliäisyyttä, käytännön taitoja, kätevyyttä ja tietojen käyttötaitoa. Kyseessä oli monialaisten tietojen hallinta ja pyrkimys yleissivistyksen lisäämiseen. Suomi oli tähän aikaa vielä maatalousvaltainen maa, jonka teollistuminen kiihtyi vasta 1860-luvun jälkeisten nälkävuosien kannustamana. Voidaan sanoa, ettei teollisuuden ammattitarvetta vielä ollut siinä mittakaavassa olemassa, että se olisi vaatinut ammatillisten aineiden mukaanoitoa nuoren kansakoulun oppiainevalikoimaan. Ammattiin suuntaavia reaaliaineita kaipasi ensisijaisesti kauppaa käyvä porvaristo, mutta tämä ajatus ei tähännyt kansan sivistämiseen vaan varttuneempien oppilaiden opettamiseen ja reaalikoulujen kehittämiseen. (Iisalo 1988.)

Vuosi 1866 ei siis merkinnyt käsityölle vain sitä, että siitä tuli – ensimmäisenä Euroopassa – kansakoulun ja opettajankoulutuksen oppiaine. Se merkitsi myös sitä, että sille syntyi ensimmäinen kulttuurikerrostuma: kansankäsityö ja koulukäsityö.

Yleistä kulttuurin historiallisesta luonteesta ja kerrostumisesta: kulttuurihistoriallinen perusta yleissivistävän koulukäsityön synnylle

Kulttuurihistorian tutkija Tarmio (1992) toteaa, että 1950 tehtiin Suomessa laskelma, jonka mukaan oli olemassa 161 erilaista kulttuurin määritelmää. Viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana määrä on edelleen kasvanut. Tässä mielessä pitäisi kulttuuria nykyisin pitää tapana ”katsoa” asioita. Jos kulttuuria aletaan tarkastella ”katsomisen” sijasta tuloksina, hajautuu kulttuurin käsitys kohteidensa mukaan hyvin pirstaleiseksi määritelmäkoriksi. (Mts. 13.)

Tarmiota (mts, 22) noudatellen voidaan kulttuurin määrittelyä seurata siten, että määritelmässä havaitaan kulttuurikäsitysten muutos, joka heijastelee ajan ja kansakuntien vaihtelua.

Suomalainen Grotenfelt (1863–1941) määritteli vuonna 1934 kulttuurin ilmiöksi, joka pyrkii muuttamaan taistelun olemassaolosta yhteistyöksi inhimillisen olemassaolon kohottamiseksi. Ihmishengen täydellistymisen idea hallitsi kulttuurin määrittelyä 1900-luvun alkupuolen ajan. Sodat kolauttivat optimismia, ja kulttuurilla alettiin 1900-luvun puolivälissä kuvata arvo- ja ideologia-rakenteita, jotka antoivat sosiaalisille ryhmille oman leimansa. Tästä näkökulmasta määritteli kulttuurin mm. ruotsalainen Hultkrantz (1960). Tanskalainen Frisch (1962) määritteli kulttuurin ytimekkäästi tavoiksi: Kulttuuri on tapoja. Tapoja ovat sekä valtiollisten hallintojärjestelmien toimintamuodot että yksityisen kansalaisen pukumuoti. Suomalainen Honko (1976) määritteli kulttuurin siten, että kulttuuri on kommunikaatiota, joukko koodeja, merkkejä ja symboleja, joita ilman ihminen ei tule toimeen.

Nykyisen määrittelyn voi tehdä Tarmion (1992) tapaan siten, että kulttuuri on ihmisen tapa käyttää tulkintajärjestelmää, jossa tulkintaperusteet luovat loogisen kokonaistavan tunnistaa ja ilmaista yksittäisen elämänilmiön olemassaololuonne ja merkitys. Tässä mielessä kulttuuri on kulttuurin tulkitsemistapa, joka muuttuu tavallisesta tulkinnasta kulttuuriksi vasta sitten, kun tulkintajärjestelmää käytetään laajasti, kestävästi ja julkisesti. Yhden yksilön kertatulkintaa ei voi pitää kulttuuria tuottavana tulkintakulttuurina, ellei tulkinnasta tule yksilön tulkintatapa, ellei yksilö julkaise tulkintaansa ja ellei sitä julkisesti hyväksytä.

Kulttuuria tuottava tulkintakulttuuri riippuu aina yksilön suhteesta tutkittavan kohteen ajalliseen kulkuun, ajassa vallitsevaan tulkintahenkeen ja muihin yksilöihin, yhteisöihin ja kansakuntiin. Mentaliteettihistoria paljastaa nykyisyyksien menneisyyden ja tulevaisuuden hahmottamisen menneisyysperusteet. Tämä tarkastelutapa johtaa siihen, että tulkintakulttuuri voidaan ymmärtää myös kulttuuriperintönä. Kulttuuriperintö sisältää ajatuksen siitä, että tulkintakulttuurissa on jotain niin pysyvää, että sitä voidaan siirtää sukupolvelta toiselle. (Tarmio 1992, 29.) Päätelmä on se, että kulttuurilla on kerrostumista sitova traditio, joka ilmaisee mm. sen, mikä oli ensimmäisen tulkintavalinnan sisäinen periaate ja sen, miten se ohjaa tulkintojen kerrostumista. Esimerkiksi käsityön yhteydes-

sä on mahdollisuus pohtia sitä, oliko kansankäsityön ja koulu-käsityön toisiinsa sitova periaate elinkeinon oppiminen ja sitä kautta ammatin oppiminen vai yleissivistyksen oppiminen ja sitä kautta persoonallisen sivistysvarannon kasvu. Viimeksi mainitussa tapauksessa yksilölle jätetään vapaus valita, soveltaako hän käsityösivistystään ammattityöhön vai persoonallisuutensa avartamiseen tai molempiin?

Kulttuurikerroksilla tarkoitetaan kulttuurin jaottelua alalajeihin ja kerrostumisella sitä, miten kerrokset historiallisesti syntyvät traditionaalista ja reformatorista tietään. Tarmion (1992) mukaan kulttuuri voidaan jakaa alalajeihin sen mukaan, ketkä ovat kulttuuria tarvinneet. Tässä mielessä voidaan erottaa 1) yleinen kulttuuri, jossa kulttuuriksi ymmärretään *common sense* -tulkinnat, siis yleiset tulkintatavat, joissa ei erotella tulkitsijoita tulkintapätevyyden tai oikeuden suhteen. Toinen erotettavissa oleva alalaji on 2) korkeakulttuuri, jonka katsotaan tyydyttävän nimenomaisesti niiden tarpeita, jotka ovat erityisen päteviä tai valtuutettuja tulkitsemaan elämänmuotoja kulttuurimuodoiksi. Tällaisia ovat mm. kuningashuoneiden tapakulttuuri ja akateeminen kulttuuri. Akateemisen tulkintakulttuurin ehdottomana peruspiirteenä on se, että asia määritetään teorioina ja tietoa uusivina julkaisuina.

Edellisen tarkastelun perusteella voidaan tehdä se päätelmä, että on olemassa kolme kulttuurihistoriallista tulkintatapaa:

1) Tulkintatradition syntypiiirre: Se ensimmäinen kerta, jolloin ihmistoiminta tulkintaan ”joksikin” toiminnaksi, antaa tulkintaperiaatteen, joka asettaa kehysehdot kaikille niille myöhemmille tulkinnoille, jotka pyrkivät hahmottamaan ihmistoiminnalle sen tunnistamiskehykset. Usein nämä ensi tulkit löytyvät aikalaisten teksteistä. Usein ne määrää asiaa ensi kertaa ihmetellyt tutkija. Kehysehdot ohjaavat asian tulkintojen kartuttamista ja uusiutumista sukupolvesta toiseen. Esimerkkinä voi mainita sen, että vaikka voisi kuvitella, että uusia tieteenaloja on yhtä helppo johtaa kuin uutisaiheita, niin näin ei ole. Aidosti uusia aloja on äärimmäisen vaikea johtaa, koska johtamisen on noudatettava ensimmäistä tulkintalogiikkaa ja tieteellisyyden syntyehdota. Filosofia on pysynyt filosofiana ja matematiikka matematiikkana jo tuhansien vuosien ajan, vaikka tulkitsevat kulttuuriyhteisöt

sekä sukupolvet ovat perusteellisesti vaihtuneet. (Virtanen 1993, 36 – 38.)

2) Kulttuurideterminismin piirre: Kulttuuri vaatii aina tulkintakykynsä parantamista. Kulttuuri on tässä mielessä väline, työkalu, joka ratkaisee joitakin elämänkulun huolenaiheita kuten yhteisymmärrykseen pääsyn ongelman, mutta koska työkalun käyttönäkymät vaihtuvat ja katoavat, menettää työkalu ongelmanhahmottamis- ja -ratkaisukykyä. Samalla kun se paljastaa puutteensa, se antaa viitteet myös niistä korjaus- ja kehittämismahdollisuuksista, jotka ”vanhan” työkalun perusehtoja muuntamalla voidaan luoda.

Välineen käyttö paljastaa puutteet ja antaa viitteet parantamisesta (Heidegger 1967; 2000). Ensimmäinen tulkinta antaa tulkintakohteelle sen olemuksen, seuraava tulkinta antaa alkuperäiselle olemukselle uuden muodon. Tätä tietä voidaan ajatella kulttuurin kerrostavan ja muuntavan itseään kulloistenkin tarkoitusten vaihdellessa. Jokainen uusi kulttuurikerros on tulkintakohteen entisen muodon parannus, koska entinen välinearvo jää tulkintakohteen historialliseksi ominaisuudeksi ja laajentaa välineen käyttöarvon käsitystä. Samalla uusi välinearvo tuo oman lisänsä entiseen käyttöarvoon. Kulttuurin tulkinta-arvon parantuminen on siten sen käyttöviitteistön jatkuvaa monipuolistumista.

”Kulttuurihistoria joutuu suorastaan kutomaan sen verkon, jolla menneisyys voidaan pyydystää. Mutta (yksiaikaisilla) apukäsitteillä voidaan vain kuvata, ei selittää ilmiötä.” (Litzen 1993, 31.) Tämä merkitsee sitä, että apukäsitteistön käyttöviitteistöä tulee jatkuvasti monipuolistaa, jotta kulttuurin avulla tehty tulkinta muodostaisi kuvan myös sitä kehittävästä voimista, kulttuurimuutosten determinanteista. Muulla tavalla toimien syntyy helposti käsite ”Cygnaeuksen aika”. Syntyy sana, jonka avulla pyritään selittämään samanaikaisia ilmiöitä. Tällainen menettely ei ole kulttuurihistoriaa. (Litzen 1993, 31.) Vasta Cygnaeuksen ajan taustalla olevat alkutulkinnat ja muutosvoimat ovat niitä apukäsitteitä, joiden käyttöhistoriaa seuraamalla voidaan selittää sitä, miksi jotain tapahtui, kerrostui ja alkoi pysyä suunnassa.

3) Elämäkokonaisuuden periaate: Ihminen ei opi yhteiskunnassa vallitsevia tulkintamuotoja luonnostaan vaan kasvatuksen tuloksena. Tämä merkitsee sitä, että ihmisen elämänsä aikana on oltava instituutioita, jotka ohjailevat tulkintamuotojen a) luomista ja kommunikointia (esim. tutkimus), b) standardisointia ja hajauttamista sekä c) järjestelmällistä ja elämänsä aikana kasvua kohti tulkintamuotojen luomista. (Virtanen 1993,15.)

Kun edellisten periaatteiden avulla etsitään vastausta kysymykseen, miten käsityöstä tuli suomalaisen kansakoulun yleissivistävä oppiaine, niin tulokseksi saadaan seuraavissa kappaleissa esitettäviä vastauksia.

Miten syntyi suomalainen kulttuuritraditio tulkita käsityö koulukäsityöksi?

Käsityön oppiainemerkityksen tulkinnan syntytraditioita on ainakin kaksi, joista molemmat ovat Cygnaeuksen luomia. Toinen on Cygnaeuksen fröbeliläinen alkutulkinta ja toinen teknisyyttä sekä esteettisyyttä korostava alkutulkinta.

Käsityön ottaminen kouluaineeksi noudatti Cygnaeuksen tapaa tulkita käsityö kasvatuksen välineeksi. Hän ajatteli vain aineen kasvattavia ominaisuuksia. Hän ei pohtinut käsityön taustatiedettä, vaikka se oli hyvin lähellä luonnontiedettä. Vuosisadan vaihteen oppikirjoista näkee, että poikien käsityö tulkittiin mielellään maatalouden luonnontieteellisiä sovellutuksia noudattavaksi oppiaineeksi. Cygnaeuksen tapa tulkita käsityö fröbeliläistä kasvatusajattelua toteuttavaksi oppiaineeksi saattoi olla myös oppiaineen itsenäisyyden pelastaja, sillä kun sitä ei sidottu luonnontieteisiin, siitä tuli myös halveksittu aine muiden oppiaineiden edustajien silmissä. Halveksittua ainetta ei haluttu liittää sivistysaineisiin. Käsityö oli tähän aikaan rahvaan työtä eikä sitä saanut sotkea jaloön luonnontieteelliseen ajatteluun. Lisäksi Raitio (1910) piti Kantolan (1997, 20) mukaan käsityön ”epätieteellistä” tiedonperintöä jopa arvona, koska käsityö haihdutti kansan ennakkoluuloja kansakoulun ”herras-kaisuutta” kohtaan.

Teknisyyden traditio oli toinen Cygneuksen luomista käsityön kouluainemerkityksen ensimmäisistä tulkintatavoista. Kantolan (1997) mukaan voi päätyä siihen käsitykseen, että Cygnaeus tarkasteli käsityötä teknokraattisesti, eli oppialana, jota rikastuttivat Pietarin hovin käsityömestarit. Lisäksi hän lienee pitänyt suomalaista kansankäsityötä rappeutuvana työtaitona, joten hän ei hyväksynyt kansankäsityön viihde- ja ammattimerkitystä uuden kouluaineen merkityssisällöksi.

Tätä käsitystä voi tukea Cygnaeuksen aikaisempia elämänkokemuksia seuraamalla. Tiedetään, että hän oli ollut Pietarissa opetus-työssä ja lisäksi tiedetään, että hän oli saanut käsityksen varsin korkeatasoisesta käsityökulttuurista jo 1840-luvun Alaskan-matkoilta ja myöhemmin Euroopan-matkoilta. Nämä kokemukset loivat hänelle mahdollisuuden verrata suomalaista käsityötaitoa muiden kulttuurien taitoihin.

On ilmeistä, että Cygnaeus sai Alaskan kuvernöörin Etholénin mukana kulkemistaan matkoista sen käsityksen, että käsityö on merkittävä osa kansojen luonnollista sivistystasoa, ja sen käsityksen, että on olemassa todella huippulaadukasta käsityötä, jota suomalaisen käsityö ei ollut. Kanadan alkuperäisväestön käsityönäytteisiin sisältyy erittäin vahva käden taidon näyttö sekä näyttö siitä, miten luonnon materiaaleista voidaan luoda hyvin esteettisiä tuotteita. Esteettisyyteen liittyi Pietarin teknisyyden merkitys. Matkat Euroopassa vahvistivat sitä käsitystä, että vain koulukäsityö takaa kansallisen käsityökulttuurin säilymisen.

Lopputulos tästä pohdinnasta on se, että Cygnaeus loi kestävä tavan tulkita käsityö koulukäsityöksi siten, että käsityö on säilynyt Suomessa yleissivistävänä koulukäsityönä esteettisessä ja teknisessä sekä fröbeliläisessä (luovassa) merkityksessä. Tämä merkityssisältö säilyi erittäin vahvana vielä silloinkin, kun Suomi uudisti 1950 – 1970 kouluopetustaan, vaikka fröbeliläisyys sellaisenaan olikin jo jäänyt kasvatuksen historiaan ja Cygnaeus oli enää vain muisto. Ennen siirtymistä kansalaiskoulusta peruskouluun kehitettiin koulun oppiaineita kahden instituution voimin. Toinen instituutio oli tiede, joka siirsi uutta tutkimustietoa oppikirjojen ja opettajan-koulutuksen avulla kouluaineisiin. Toinen instituutio oli opettaja-

järjestö. Tämä instituutio oli ainoa, joka kehitti sellaisia oppiaineita, joilla ei ollut omaa tiedeperustaa. Kansa- ja kansalaiskoulun tekninen työ oli tällainen aine. Teknisten aineiden opettajat valvoivat oppiainetta koskevien lakien ja asetusten kehittämistä. Lisäksi he olivat tiiviissä yhteistyössä niiden opettajankoulutuslaitosten kanssa, joissa tämän aineen opettajia koulutettiin. (Huhtala 1998.) Teknisten aineiden opettajajärjestöllä oli pohjanaan 1920 – 30-lukujen käsityökoulutus, jossa cygnaeuslainen ja fröbeliläinen perinne olivat vankasti mukana.

Kolehmainen (1997, 1–2) toteaa, että 1960-luvun lopulla teknisen työn aineenopettajan opetussuunnitelmassa korostettiin kolmea peruspiirrettä: teknisiä taitoja, teknologiaa, ja yhtä akateemista oppiainetta. Tämä ratkaisu vastaa sekä teknisyyttä että fröbeliläistä luovuuden periaatetta. Lisäksi opettajakokelaiden piti hallita erityisesti ne aineen opettamisen piirteet, jotka korostivat yleissivistystä eivätkä ammatillisuutta. Tämä seikka on tärkeä huomata siksi, että 1960-luvun lopulla kuntia kehoitettiin valitsemaan kansalaiskoulun oppiaineiksi sellaisia, jotka tukevat kunnan ammatillista elinkeinorakennetta. (Iisalo 1988.) Paine tulkita käsityö ammattioppiaineeksi oli voimakas, mutta tämä tulkinta jäi yleissivistävän ajattelun alle.

Sen jälkeen kun Suomi siirtyi 1970-luvun alussa rinnakkaiskoulujärjestelmästä ja yhtenäiskoulusta peruskouluun, alettiin toisaalta vähentää käsityön oppitunteja ja toisaalta aineen opettajankoulutus muutettiin akateemiseksi vuonna 1974. Tämä merkitsi sitä, että oppiaineen sisältö alkoi yhä enemmän korostaa luovaa ongelmanratkaisua ja lopulta 1990-luvun puolella välissä syvällistä tutkivan tuottamisen periaatetta. Oppiaineen yleissivistävät, luovat, muotoilulliset, tutkimukselliset, teknologiset, kommunikaatiiviset ja yrittäjäkeskeiset piirteet vahvistuivat. Voisi sanoa, että se, mikä 2000-luvun alkuun mentäessä oli muuttunut Cygnaeuksen perustulkinnasta, oli a) kommunikaatioteknologian ja b) tieteellisen tutkimuksen sekä tutkimusopintojen liittyminen käsityökulttuuriin. Tässä yhteydessä voi kuitenkin kysyä sitä, miksi käsityö tieteellistyi. Oliko Cygnaeuksen luoma käsityökulttuuri sellais-

ta, että sen rakenne vaati etsimään sellaista tieteenalaa, joka voisi kehittää kyseistä kouluainetta?

Miten kulttuurin muutosdeterminismi ohjasi koulukäsityön tieteenalaksi?

Käsityön muuttuminen koulukäsityöksi aiheutti aluksi sen, että käsityötä pidettiin muita oppiaineita vähäpätöisempänä oppiaineena. Etenkään snellmanilaiset eivät pitäneet sitä arvossa. (Kantola 1997.) Arvostuksen puutteen tunne oli kuitenkin lähtökohta oppiaineen aseman parantamiselle. Nopeasti tästä tunteesta eivät opettajat kuitenkaan vapautuneet. Vapautumista kesti aina 1990-luvulle asti.

Koulukäsityön arvostuksen puute ei ollut vain suomalainen ilmiö 1800-luvun lopussa. Myös Ruotsissa tähän oppiaineeseen suhtauduttiin vähätellen.

Slöjd eli ruotsalainen veisto tuli sekä kansakoulun oppiaineeksi että opettajaseminaarien oppiaineeksi vasta 1887. (*Slöjd* on alunperin norjaa ja merkitsee taitavaa sekä kyvykästä työskentelijää) Ruotsin valtiopäivät määräisivät *slöjd*-aineen opetettavaksi aineeksi aluksi vain kolmeen seminaariin. Vuonna 1893 oppiaine määrättiin kaikkien miesseminaarien oppiaineeksi. Kiintoisaa tässä on se, että Otto Salomon – Cygnaeuksen vaikutuksesta – oli luonut koulukäsityön (*skolslöjd*) jo vuonna 1872, jolloin hän perusti Nääs-tilalle poikien käsityökoulun. Mutta vaikka malli oli olemassa, käsityön hyväksyminen yleiseksi kouluaineeksi kesti kauan. Viive osoittaa oppiaineen arvostuksen puutetta. (Berggren 1945, 10 – 11.) Suomessa arvostuksen puute jatkui myös itsenäisyyden alkuvuosikymmeninä. Salervo (1932, III) toteaa, että ”Viimeisiin aikoihin saakka ovat kodit huolehtineet etupäässä vain tyttöjen käsityötaidosta, koska ainoastaan naisten käsityötaidolle on annettu jonkinlainen sivistyksellinen merkitys. Samasta syystä on oppikoulujen opetussuunnitelmiin suotu vakinainen sija vain tyttöjen käsitöille. Tässä suhteessa on yleinen käsityskanta kuitenkin muuttumassa. Poikienkin käsitöille aletaan antaa sivistyksellinen arvo.”

Sama vähättely säilyi vielä sittenkin, kun suomalaiset opettajia valmistaneet seminaarit siirtyivät yliopistojen kasvatustieteellisiin tiedekuntiin vuonna 1974 ja kun suomalainen koulutusjärjestelmä siirtyi peruskoulujärjestelmään asteittain 1970-luvun alussa. Peruskoulun sisällä vähättely johtui käsityöopettajien heikosta statuksesta, eli siitä, että kirjavilla ja melko vähäpätöisillä opettajan-tutkinnoilla varustetut teknisen työn aineenopettajat, jotka olivat siirtyneet kansalaiskoulun opettajista peruskoulun yläasteen opettajiksi, olivat samalla joutuneet yliopistomaisterien kanssa yhteiseen opettajainhuoneeseen. (Yli-Piipari 1989.)

Kasvatustieteellisessä tiedekunnassa vähättely johtui siitä, ettei tiedetty, mikä todellinen tieteenala vastasi teknisen työn ja tekstiilityön tiedonalan sekä teorian kehittamisestä. Tieto oman tieteenalan puutteesta johti siihen, että koulujen matemaattis-luonnontieteelliset oppiainejärjestöt olisivat mielellään lisänneet oppituntejaan siten, että olisivat ottaneet ne käsityötunneista. Tällöin viitattiin siihen, että käsityö on soveltavaa luonnontietoa. Lisäksi alettiin katsoa, että kaikilla koulun oppiaineilla tulisi olla oma tutkimusinstituutionsa, joka uudistaa ja varmistaa koulun opit. Samalla taattaisiin se, että kouluissa opitaan totuuksia, eikä valheita. (Peltonen 1988.) Paine saada käsityö yliopiston tieteenalaksi kasvatustieteen yhteyteen oli syntynyt.

Kun käsitys tiedosta muuttui 1990-luvun aikana, katsottiin, että tieto pitää muuttaa objektiivisesta siirtotiedosta subjektin prosessoiduksi tietotutotteeksi, koska muuten tiedon käyttäjä ei ymmärrä sen aitoja totuusperusteita eikä subjektiivista käyttöarvoa. Samalla kouluhallintoa hajautettiin ja koulut saivat itse valita oppiaineitaan arvopohdintojensa mukaisesti. Opettajilta alettiin odottaa taitoa luoda itse uutta tietoa tieteellisin menetelmin. Tutkivan opettajan visio heräsi ja toteutui siten, että opettajankoulutuksessa alettiin korostaa tutkimusopetusta ja -opintoja. (Peltonen 1993.) Tämä muutos johti lopulta siihen, että suomalainen koulukäsityö sai pääaineaseman käsityökasvatustieteen muodossa Turun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnassa 1995. Vuosisadan alun mallikäsityö muuttui lopullisesti tutkivaksi käsityöksi, jossa opettajan ja oppi-

laan tuottamisteorioilla on keskeinen valmistustoimintaa ohjaava merkitys.

Käsityön muuttuminen koulukäsityöstä käsityötieteeksi (Helsingin ja Joensuun yliopistot) ja käsityökasvatustieteeksi (Turun yliopisto) oli seurausta oppiaineen sisäisten puutteiden korjaamispainneesta eli kulttuurideterminismistä. Tätä muutosta helpotti kuitenkin se seikka, että fröbeliläistä pedagogiikkaa voitiin pitää aikansa ”tieteenä” eli ”luonteen tieteenä”. Luonteen tieteen leima ohjasi oppiaineen kehitystä siten, että ainetta alettiin kehittää aluksi opettajankoulutuksen yhteydessä ja myöhemmin yliopistossa. Oppiaine ei siirtynyt ammattikouluihin eikä teknisiin korkeakouluihin. Mutta vaikka käsityö muuttui koulukäsityöstä puolitieteelliseksi opettajankoulutusaineeksi ja lopulta yhdeksi kasvatustieteen pääaineista lähinnä siksi, että se oli tulkittu fröbeliläiseksi luonteen tieteeksi, niin silti fröbeliläisyys ei selitä sitä, miksi käsityökasvatus eriytyi 1990-luvulla kasvatustieteestä. Tätä kysymystä voi pohtia siinä yhteydessä, missä tarkastellaan käsityötä osana ihmisen elämäntekoa.

Tiede ja käsitys käsityöstä osana ihmisen elämäntekoa

Ihmisen kasvua kehdosta hautaan ohjaa nykyisin yhä enemmän tiede. Tiede on instituutio, joka rakentaa kasvun ohjausjärjestelmät ja ne tiedot, joiden avulla yksilö rakentaa ja purkaa elämäntekoaan sekä maailmankuvaansa. Tiede on alkanut hallita yhä enemmän ihmisten yksityistä elinkeinon harjoittamista ja globaalia tuotantotaloutta. Tiede on alkanut hallita myös käsityöhön kasvua. Tämä merkitsee sitä, että tietoja kysymykseen, miksi käsityökasvatustiede on alkanut irtautua kasvatustieteestä, on etsittävä tieteen asemasta 1990-luvun käsityökasvatuksessa.

Kun käsityö muuttui Suomessa 1990-luvulla akateemiseksi käsityökasvatuskulttuuriksi, olivat muut Pohjoismaat tästä kehityksestä huomattavasti jäljessä. Silti voidaan osoittaa, että tieteellä alkoi olla valta-asema käsityön kehittäjänä kaikissa Pohjoismaissa jo 1990-luvun lopulla.

Tätä osoittaa 1) NorFa:n rahallinen tuki käsityökasvatuksen yhteispohjoismaisen tutkijaverkon luomiseen ja 2) se, että tutkijaverkkokoulutus on johtanut useisiin käsityökasvatuksen väitöskirjoihin. Ruotsalaisen Jan Sjögrenin (1997) väitöskirja käsittelee käsityön näkymättömiä piirteitä, ruotsalaisen Britt-Marie Bergen (1992) väitöskirja käsittelee käsityön suhdetta sukupuolien tasa-arvokysymyksiin ja norjalaisen Jorunn S. Borgenin väitöskirja (1998) selvittää käsityötuotteiden arviointia sekä arvioijien asiantuntemuksen teoriaa. Suomessa valmistui Eva Malmbergin (1995) väitöskirja, jossa tarkasteltiin käsityön ymmärtämisen systeemiteoreettista luonnetta. Pasi Kankareen (1998) väitöskirja pureutui suomalaisten peruskoulujen edellytyksiin opettaa teknologista käsityötä.

Tutkijaverkko toimi vuosina 1994 – 1998 ja sen johtajina olivat professori Juhani Peltonen Turun yliopistosta ja apulaisprofessori Linnéa Lindfors Åbo Akademista.

Tämä suomalainen ohjaus- ja johtoasema merkitsi sitä, että vain Suomen käsityökasvatustieteen ja käsityötieteen ratkaisut selittävät sen, miksi pohjoismainen käsityökasvatustiede eroaa kasvatustieteestä.

Seuraavassa pääkappaleessa tarkastellaan lyhyesti sitä, miten suomalainen käsityö hahmottelee tieteellisyytensä ja sitä, voidaanko suomalaisen käsityökasvatustieteen ja kasvatustieteen välillä havaita olevan eroja. Samalla käsitellään lyhyesti nykyisin havaittavaa eroa kasvatustieteen ja käsityökasvatustieteen tutkimusopetuksessa. Sitä ennen tiivistetään edellä tehty käsityön kulttuuriluonteen hahmottelu pieneksi tietoiskuksi.

Tiivistelmä käsityön muutoksesta koulukäsityöksi ja tieteenalaksi

1) Suomalainen käsityön – ja sen vaikutuksesta myös ruotsalaisen veiston – tulkinta koulukäsityöksi oli Cygnaeuksen ansiota. Hänen luomansa alkutulkinnat muuttuivat traditioksi eli koulukäsityön fröbeliläis-tekniiseksi traditioksi. Tämän tulkintatradition mukaan koulukäsityö ei ollut kansan käsityötä eikä puhdetyötä vaan omaperäinen kasvattava oppiaine. Tulkinta esti koulukäsityötä muuttumasta

ammattikäsiyöksi ja korosti koulukäsiyön ”luonteen tieteellistä” olemusta ja liitti tätä tietä aineen opettajankoulutukseen ja lopulta – ehkä sattumalta – kasvatustieteeseen tieteenalana.

2) Koulukäsiyön muutosvoimana, muutosdeterminisminä oli – suomalaisten ja ruotsalaistenkin – käsiyönopettajien tuntema hienoinen alemmuudentunne. He kokivat olevansa vähäisempiä opettajia kuin muiden aineiden opettajat lähes sadan vuoden ajan. Toisaalta muutosvoimana oli se, että käsiyöaineiden opettajajärjestöt kokivat asemansa muiden aineiden opettajien asemaa tärkeämmäksi, koska he olivat ainoita vastuuhenkilöitä – opettajankoulutuksen henkilöstön ohella –, jotka valvoivat oman aineensa kehittämistä. Tiede ei ollut käsiyötä kehittävä voima ennen 1990-lukua. Opettajajärjestön oma tausta oli cygnaeuslainen, joten kehittämissuunta oli selvä. Yhteisestä pedagogisesta aatetaustasta johtuen opettajajärjestöllä oli riittävästi voimaa ajaa asiaansa. Voima ja suunta ratkaisivat sen, että aineesta tuli kasvatustiedettä ja häivähdys uutta suomalaista yliopistokulttuuria.

3) Käsiyö oli muuttunut akateemiseksi kulttuuriksi 1990-luvulla kaikissa Pohjoismaissa lähinnä suomalaisten tutkijoiden avulla. Suomalaisten tutkijoiden keskeinen asema merkitsi sitä, että suomalaisen kasvatustieteen ja käsiyökasvatustieteen eroja selvittämällä päästään vastaamaan myös siihen kysymykseen, miksei käsiyökasvatus sulautunut vain kasvatustieteen ainedidaktiikaksi, vaan se sai myös oman tieteellisen pääainestatuksensa. Tätä tarkastellaan seuraavassa pääkappaleessa.

Suomalaisen kasvatustieteen ja käsiyökasvatuksen ero

Käsiyötutkimuksen paradigmat ja akateeminen käsiyökulttuuri

Tiede ei ole homogeeninen määrittelykulttuuri, vaan sen tapa tulkita ”asioita asioiksi” vaihtelee. Paradigmoilla tarkoitetaan taustasitoumuksia, joihin tutkija tukeutuu, kun hän tuottaa teoreettista tietoa

tutkimuskohteista. Taustasitoumukset ovat usein subjektiivisia, sisäisiä näkemyksiä, joista ei aina olla edes tietoisia. Paradigmat ovat tieteen tulkintajärjestelmän perusteluverkkoja. Tässä mielessä ne ovat akateemisen tutkimuksen kulttuurimuotoja. Kysymykseen siitä, miksi suomalainen käsityökasvatus ja kasvatustiede erosivat toisistaan, voi antaa lyhyen vastauksen: suomalainen kasvatustiede lähete useimmiten siitä perusolettamuksesta, että kasvatustieteellinen tutkimus tuottaa suomalaista koulutusjärjestelmää varten kasvatuksen maailman ymmärtämistä edistävää tiedonperintöä.

Käsityökasvatuksellinen tutkimus tuottaa tietoa tutkivasta tuottamisesta, jonka avulla välitetään mm. kouluille tuotemaailman valmistusta edistävää toiminnan perintöä. (Autio 1997; Peltonen 1985.) Tämä ero on kehittynyt siten, että tutkivan tuottamisen paradigma on alkanut eriytyä käsityökasvatuksesta ja käsityötieteestä vastaavissa suomalaisissa yliopistoissa omiin suuntiinsa. Suunnat ovat laitospohjaisia ja vaihtelevan lähellä kasvatustieteen didaktista nyky-suuntausta.

Tutkimusopetus paradigmojen paljastajana

Tutkimusparadigmat toimivat melko hämärinä piilopyrkimyksinä silloin, kun on kyse yksilöllisestä tutkijasta ja tutkimustyöstä. Vasta tutkimusopetuksen yhteydessä paradigmat tulevat melko näkyviksi. Samalla ne luonnehtivat koko sitä tutkimuslaitosta, jossa tutkimusopetusta annetaan.

Tutkimusopinnot ovat tutkimusopetuksen keskeisin osa. Tieteen-teoreettisessa mielessä tutkimusopinnot merkitsevät erityisesti oppiaineen sisäisen olemuksen opiskelua, mutta myös tieteenfilosofisten peruskysymysten opiskelua. (Airaksinen 1994; Niiniluoto 1990; Soininen 1995.)

Kasvatustiede samoin kuin käsityökasvatus joutuu useimmiten käsittelemään kysymystä ihmiskäsityksen ontologiasta. Tämä tarkoittaa sitä, että kasvatustieteen perustavin filosofinen kysymys on, millainen on se maailma, jonka ihminen – kasvunsa avulla – joutuu kohtaamaan. Tämä pohdiskelu luo useita vaihtoehtoja, joihin kasvu voidaan suunnata. Vasta tämän jälkeen syntyvät aksiologiset ky-

symykset, eli kysymykset arvokkaimmasta vaihtoehdosta ja epistemologiset kysymykset eli kysymykset subjektiivisesti uskottavimmasta, yleispätevimmästä ja todistettavimmasta vaihtoehdosta (Itkonen 1997; 1999; Wiles & Bondi 1979.)

Yleinen kasvua koskeva filosofia muuttuu kasvatustieteen filosofiaksi, kun aletaan pohtia sitä, miten välttämätöntä ”toisen” ihmisen on osallistua ihmisen ja maailman väliseen suhteeseen. (Itkonen 1997; 1999; Wiles & Bondi 1979).

Tutkimusopetus on myös se ala, joka on osoittanut tutkimus- ja opetusjulkaisujen sekä muiden opintomateriaalien avulla sen, että Suomessa on jo nyt – kymmenen vuoden sisällä – muodostunut toisistaan eroavia käsityötutkimuksen paradigmoja.

Paradigmojen vertailua

Paradigmojen vertailussa voi aluksi lähteä siitä, että on olemassa aitoja ja tyyli-paradigmoja. Tällöin 1) aidot kasvatustieteen tutkimusparadigmat ovat niitä, joiden perustana on filosofia ja erityisesti ontologia; 2) tyyli-paradigmat taas ovat niitä, joiden perustana ovat mm. kasvatustoiminnan, opetussuunnitelman ja kasvatuksen historian painotukset.

Tällä hetkellä hallitsee suomalaista didaktista kasvatustiedettä Popperin (1983) kolmen maailman filosofia ja siihen sisältyvä ontologia (Lahdes 1997, 9).

Filosofia tutkii ihmisen suhdetta maailmaan tarkoituksenaan luoda mm. ihmiskäsityksiä, jotka auttavat ihmistä asettamaan kasvulleen päämääriä. Päämäärien saavuttaminen luo valmiudet kohdata maailma. Ontologia selvittää erityisesti sitä, miten nämä ihmiskäsitykset auttavat ihmistä kohtaamaan maailmansa niiden todellisuusehtojen vallitessa, jotka ihmisen eksistenssiä sitovat. Ihmiskäsitysten ytimenä on ihmisen toiminta. Ihminen on olemassa sen mukaan, hahmottaako hän toimintansa maailman armoilla olemiseksi tai maailman käynnistäjäksi. (Heidegger 1967; 2000)

Kun tarkastellaan Popperin filosofian ontologiaa, voidaan todeta, että sen mukaan maailma on maailma, mutta ihminen voi antaa sille millaisia merkityssuhteita tahansa. Merkityssuhteet voivat olla

konkreettisia, subjektiivisia ja yleispäteviä. Ihmisen kasvua ajatellen tämä merkitsee sitä, että merkityssuhteiden avulla ihmisen on mahdollista ymmärtää, kuinka mielekästä on saavuttaa ne valmiudet, joilla hän aikoo kohdata maailmansa.

Popperin mukaan ihmisen ymmärrys avartuu kolmessa vaiheessa:

- 1) Ensimmäisessä vaiheessa ymmärrys avartuu dualistisesti eli siten, että ihmisellä on ensiksi vapaus muodostaa tajunnan maailmassa mielivaltaisia käsityksiä todellisesta maailmasta.
- 2) Seuraavassa vaiheessa todellinen maailma on ihmisen käsitysten testausalusta.
- 3) Kolmannessa vaiheessa dualismi sidotaan systeemiajattelulla todellisuuteen, joka tarkoittaa sitä, että ”testauskokemukset” opettavat ihmistä muuttamaan käsityksiään kuvitelmista yleispäteviksi tietorakenteiksi.

Kun popperilaiseen ontologiaan liitetään ”toinen” ihminen, joka auttaa ihmisen kasvua, niin tällöin voidaan puhua popperilaisesta kasvatustilasta. Lahdes (1997, 10) ilmaisee tämän kasvatustilaston tiivistetysti seuraavasti: ihminen on subjektiivistaan yhä tietoisemmaksi kehittyvä olento, joka toimintansa avulla täydentää käsitystään itsestään ja ulkomaailmastaan, mutta vain ympäröivän yhteiskunnan ja kulttuurin avulla. Suomalaisen kasvatustilaston filosofinen ja kasvatustiloston perusta on jakautunut kahteen, toisiaan täydentävään suuntaan.

Toinen suuntaus seuraa Popperin filosofiaa (Anttila 1997; Lindfors 1995; Suojanen 1992). Suojanen (1992, 12) on eritellyt useita paradigmoja, jotka ovat edellä mainittuja tyyliparadigmoja. Tällaisia ovat mm. empiirinen-analyttinen, kriittinen ja empansipatorinen paradigma. Ontologisessa mielessä Suojanen (1992) on sitoutunut käsitystieteessä popperilaiseen kolmen maailman kautta tapahtuvaan persoonallisen täydellistymisen paradigmaan. Anttila (1997) toteaa, että popperilainen filosofia sopii hyvin käsitystieteen paradigmaksi.

Lindfors (1995, 18) arvioi kasvatustilaston paradigmat sen, että ”det slöjdpedagogiska utvecklingsarbetet har sin orienteringsgrund i slöjd som dynamiskt verksamhetssystem”. Kun dyna-

minen muutetaan evolutionistiseksi, niin päädytään ”Evolutionistisen systeemiansatsin paradigmaan”. Tämä tarkoittaa suurin piirtein samaa kuin popperilainen kolmen maailman teoria. Jos popperilaiseen ajatteluun liitetään vielä näkemys siitä, että kolmannessa vaiheessa ihminen pyrkii systeemiajattelun avulla testaamaan käsityksiä keinotekoisesta maailman uudistamisesta, niin ollaan Lahdeksen (1997) edustamassa kasvatusfilosofisessa paradigmassa. Ihminen kehittyy ihmisenä kohti subjektiivista täydellisyyttä, mutta samalla hän uudistaa myös keinotekoisia maailmaansa.

Peltonen (1985; 1986; 1995; 1997) on lähtenyt toisesta, Heideggerin (1967; 2000) eksistenssifilosofiaan perustuvasta aikadimensionaalista eksistenssifilosofiasta. Aikadimensionaalista eksistenssifilosofiaa on tutkinut mm. Itkonen (1997; 1999).

Tässä filosofiassa maailma ymmärretään ihmisen olemassaolon resurssintarjoukseksi, joka on voimassa vain rajoitetun ajan ja joka voidaan kohdata vain sillä, että ihminen luo sen kohtaamisen varalle lähestymishankkeita. Tähän liittyvä perustava ihmiskäsitys on se, että ihminen on olento, jonka on alituisesti luotava uusia toimintahankkeita, jotta hän voisi huolehtia olemassaolonsa resurssoinnista maailman resurssitarjousten voimassaoloaikana.

Ratkaiseva ero popperilaisuuteen on maailmassa olemisessa. Ihmisellä ei ole – aikadimensionaalisisessa mielessä – perusolemuksensa suhteen kuin pieni valinnanvapaus, sillä maailman tarjous on hyväksyttävä rajallisen voimassaoloajan kuluessa tai se on menetetty. Valinnanvapauden alkuvaihtoehdot ovat ota tai jätä ja odota seuraavaa. Ihmisellä ei ole dualistista mahdollisuutta irrota maailmasta kuvitelmiensa valtakuntaan, muuten kuin tietyn aikarajan sisällä. Aika kuluu ja ihmisen voimavarat (tajunnalliset, henkiset, fysiologiset, sosiaaliset, materiaaliset, jne.) kuluvat nopeasti loppuun, ellei uusia tarjouksia aavisteta, hyväksytä, lähestytä, käytetä ja kuluteta.

Resurssintarjoukset ovat ihmisen keino kilpailla automaattista rappeutumista vastaan. Kuvitelmiensa maailma on tämän kilpailun väline, joko siten, että se antaa virkistävän vaihtelun tai siten, että se auttaa hahmottamaan uusia hankkeita.

Aikadimensionaalinen eksistenssialismi on suhteellisen uusi filosofia kasvatustieteen piirissä. Tosin Lahdes (1997) on viitannut Peltosen (1995) julkaisuun, jossa käsitellään aikadimensionaalista

didaktiikkaa, joten aivan uutta tämä ajattelutapa ei ole. Tosio on kuitenkin on se, ettei tätä filosofista paradigmaa ole perusteellisesti vielä esitetty eikä sitä tehdä tässäkään. Seuraavassa viitataan vain muutamiin kasvatuksellisiin seuraantoihin.

Aikadimensionaalinen eksistenssialismi ymmärtää ihmisen sivistyksen siten, ettei ihmisellä ole mahdollisuutta jatkuvaan sivistymiseen tai subjektiivisuuden täydellistämiseen. Tämä johtuu siitä, että sivistys ymmärretään maailman ja tajunnan tarjoamaksi sivistys-resurssiksi, joka on saavutettava ajallisten sivistyshankkeiden avulla. Näiden hankkeiden avulla tuotetaan aina ajallinen ja hankekohtainen sivistyspääoma, joka kestää rajoitetun ajan. Esim. jos ihminen suorittaa tutkinnon tai tuottaa oppikirjan, niin se sivistyspääoma, joka näiden hankkeiden yhteydessä saavutetaan, on kuluva pääoma. Jatkuvasti kasautuvaa sivistystä ei ole; on vain jatkuvasti herkeytyvä aavistus välttämättömyydestä varautua uusimaan sivistyspääoma tai sitten vaihtamaan vanhan ja kulutetun tilalle kokonaan uusi.

Aikadimensionaalinen eksistenssialismi on aito käsityökasvatuksen paradigma. Sen päämääränä on luoda ihmiselle hankeherkkyys tuottamistoiminnan ja teknologisen valmennuksen avulla. Aikadimensionaalisen käsityökasvatuksen paradigma merkitsee sellaista tutkimustoimintaa, jonka päämääränä on teoria ongelmaverkosta, jonka avulla varaudutaan valmiin tuotteen kulutuskäyttöön ja uuden tuottamishankkeen aloittamiseen.

Aikadimensionaalisisessa eksistenssialismissa kasvattaja on saattaja. Kasvattaja on sidoksissa oman elämäntilanteensa resurssointihankkeisiin, joten useimmiten hän on vain saattamassa toista tämän omiin hankkeisiin. Yhteishankkeet, kuten esim. perhe-elämä, sisältävät melko pitkäaikaisia saattotehtäviä, mutta silti nekin liittyvät ajallisesti rajalliseen yhteishankkeeseen. Itkosen (1997; 1999) mukaan ihmisen yhteisymmärrys on todellista vain silloin, kun ihmiset ovat a) hahmottamassa, b) toteuttamassa tai c) kuluttamassa yhteishankkeen aietta.

Yhteisymmärryksen hankekeskeisyys on asia, joka soveltuu erityisen hyvin käsityökasvatukseen. Useimmiten materiaallinen ja teknologinen tuottaminen on yhteistyötä ja transaktiota. (Peltonen

1988.) Samalla tämä merkitsee sitä, että vaikka saattaja on yksinäinen yksilö, niin silti hän voi osata hankekokemuksensa avulla aavistaa yhteishankkeiden ajallisen kulun paremmin kuin kokematomampi seuralainen. Saattajalla on monia mahdollisuuksia kuvitella olevansa parempi kuin saatettava, mutta todellisuudessa hankkeiden ajallisuus aiheuttaa sen, että kukaan ei tiedä, mitä hanketulevaisuus tuo tullessaan.

Edellisestä seuraa se, että aikadimensionaalinen eksistenssialismi korostaa ihmisten välistä luottamusta ja sopimusmoraalia. Esim. katastrofitilanteissa moraalisen luotettavuuden puute johtaa paniikkiin. Moraalinen luotettavuus on se varanto, jolla ihmiset luovat saattaja-asemansa, jota ei itsestään ole olemassa. Ihminen on peruslähtökohdaltaan korvaamattoman yksinäinen ja kuolevainen olenno. (Heidegger 1967; 2000.)

Edellä tehty paradigmatarkastelu koskee siis ainoastaan aitoja paradigmoja, ei tyyli paradigmoja. Tarkastelun lopputuloksena voisi sanoa, että tieteenteoreettinen eli akateeminen käsityökulttuuri on jakautumassa kolmeen suuntaan:

- a) oman työn tutkimuksella ohjattuun kehittämistutkimukseen
- b) evolutionistiseen systeemiansaitutkimukseen ja
- c) ongelmaverkkotutkimukseen, jossa tutkivan tuottamisen tuloksena saatu ongelmaverkko palvelee valmiin tuotteen käyttöön ottamista ja uuden tuotteen valmistusvalmiutta.

Oman työn tutkimusta kehitetään Helsingin yliopistossa ja evolutionistista systeemiteorioiden käyttövalmiustutkimusta Åbo Akademiassa Vaasassa. Ongelmaverkkotutkimuksen teoriaa kehitetään Turun yliopistossa Raumalla tutkimusopetuksen yhteydessä. Aiheesta on kirjoitettu myös tutkimusraportteja.

Päätelmiä

Kysymys käsityökasvatuksen akateemisesta kulttuurista saa edellisten pohdintojen perusteella melko selvän vastauksen: 1) Didaktisen kasvatustieteen ja käsityökasvatuksen paradigmat ovat eroamassa toisistaan. 2) Käsityökasvatuksen paradigmat ovat osaksi melko sa-

manlaisia kuin kasvatustieteenkin, mutta erityisesti Vaasan kehittämä tutkimussuuntaus ja Rauman kehittämä tutkimussuuntaus, jotka kummatkin sisältyvät tutkimusopetukseen ja -opintoihin, ovat eriytymässä Helsingin ja Savonlinnan laitosten tutkimussuuntauksista. Lindforsin ja Peltosen luomat suuntaukset korostavat erityisesti sitä, että tuottamistoiminnan teoriat ovat subjektin tuottamistoiminnan ohjaamiseen tarkoitettuja ja subjektin itsensä kehittämistä kertakäyttöteorioita. Valmis teoria on ”kelvoton”, kun tuottamistapahtuma on toteutunut. Sitä vastoin subjektille jää jäljelle pysyvä käsitys ongelmaverkkoteoriasta, jolla voi varautua kohtaamaan uusia ja sisällöltään ainutkertaisia tuottamistapahtumia.

Tällä hetkellä on ilmeistä, että suomalainen käsityökasvatus on luonut itselleen edellytykset säilyä akateemisena kulttuurina. Toisin, jos kulttuurin olemassaolon ehtona pidetään mm. laajuutta, niin akateeminen käsityökulttuuri on olemassa vain sillä ehdolla, että edes osa akateemista maailmaa tuntee sen. Nykyisin tämä ehto ei varmaan täyty, joten mihinkään erityiseen tyytyväisyyteen ei ole aihetta. Aika näyttää, miten asiat etenevät, mutta jo nyt on uskotava, että uusi tieteenala, joka kymmenessä vuodessa on pystynyt löyrtämään kolme omaperäistä ja aitoa tutkimusparadigmaa, muuttuu kyllä akateemiseksi kulttuuriperinnöksi.

Lähteet

- Airaksinen, T. 1994. *Johdatusta filosofiaan*. Helsinki: Otava.
- Anttila, P. 1997. *Tutkimisen taito ja tiedon hankinta. Taito-, taide- ja muotoilualojen tutkimuksen työvälitteet*. Artefakta 2. Akatiimi Oy 1996. Helsinki, CD-Rom-levyke: Pirkko Anttila ja Kuopion käsi- ja taideteollisuusakatemia.
- Autio, O. 1997. *Oppilaiden teknisten valmiuksien kehittyminen peruskoulussa. Tytöt ja pojat samansisältöisen käsityön opetuksen kokeilussa*. Väitöskirja. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos. Tutkimuksia: 177.
- Berge, B-M. 1992. *Gå i lära till lärare. En grupp kvinnors och en grupp mäns inskolning i slöjdläraryrket*. Akademiskavhandling. Pedagogiska institutionen, Umeå universitet. Tryckt med bidrag från lärarförbundet. Umeå universitets tryckeri.
- Berggren, A. 1945. *Praktisk handledning i träslöjd*. Gävle: Skoförlaget.
- Borgen, J., S. 1998. *Kunskapens stabilitet og flygghet*. Väitöskirja. Universitetet i Bergen.
- Cygnæus, U. 1910. *Kirjoitukset*. Helsinki: Kansanvalistusseura.
- Frisch, H. 1962. *Euroopan kulttuurihistoria I*. Porvoo: WSOY.

- Grotenfelt. 1834. Tarmion viittaus Grotenfeltin ajatuksiin ilman tarkempaa lähdettä. Julkaisussa T. Tarmio: *Mitä kulttuurihistoria on?* Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A2. Painosalama Oy: Turku.
- Heidegger, M. 1967. *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. 2000. *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Jyväskylä: Vastapaino.
- Honko, L. & Pentikäinen, J. 1970. *Kulttuuriantropologia*. Porvoo: WSOY.
- Huhtala, O. 1998. TAO:n historiaa. Julkaisussa: Juhani Huovio (ed.) *Tekninen opettaja*. 2/4 1998, 28–33. Lahti: N-Paino/A-L. Leppälä.
- Hultkrantz. 1960. Tarmion viittaus Hultkrantzin ajatuksiin ilman tarkempaa lähdettä. Julkaisussa T. Tarmio: *Mitä kulttuurihistoria on?* Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A2. Turku: Painosalama Oy.
- Iisalo, T. 1988. *Kouluopetuksen vaiheita keskiajan katedraalikouluista nykyisiin kouluihin*. Helsinki: Otava
- Itkonen, M. 1997. *Itseysteni ja toiseutesi – opettajuutemme jäljitetty maa*. Väitöskirja. Turun yliopisto. Kertoma ynnä Kestämä -elämykset. Mielen sisältö 2. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.
- Itkonen, M. 1999. *Esteettinen kasvatus. Filosofisia lähtökohtia*. Jyväskylä: Kirjayhtymä.
- Kantola, J. 1997. *Cygnaeuksen jäljillä käsityöopetuksesta teknologiseen kasvatukseen*. Jyväskylä studies in education, Psychology and social research 133. Jyväskylän yliopisto.
- Kjosavik, S. 1998. *Fra tegning sløyd og håndarbeid til forming. Fagens idégrunnlag fra 1889 til 1960*. Väitöskirja. Universitet i Oslo. Det utdanningsvitenskaplige fakultet.
- Kolehmainen, V. 1997. Technology (Technical work) Teacher Education Program. University of Turku. Department of Teacher Education in Rauma. (viitattu 8.10.1997.) Saatavilla [www-muodossa: <URL:http://rauma.utu.fi/ttk/education.html>](http://www.muodossa.fi/URL:http://rauma.utu.fi/ttk/education.html)
- Lahdes, E. 1959. Pälkäneen kansanopetuksen uranuurtaja. Julkaisussa L. Teivainen (toim.) *Pälkäneen Joulu*, No: 7. Pälkäneen yhteiskoulu.
- Lahdes, E. 1997. *Peruskoulun uusi didaktiikka*. Helsinki: Otava.
- Lindfors, L. 1991. *Slöjdiverksamhetens grunddimensioner vid arbetsinlärning i ett slöjdpedagogiskt perspektiv*. Rapporter från Pedagogiska Fakulteten. Åbo Akademi. 33.
- Lindfors, L. 1992. *Formgivning i slöjd*. Rapporter från Pedagogiska fakulteten vid Åbo Akademi. Nr 1.
- Lindfors, L. 1995. Om Paradigm utveckling i slöjdpedagogisk forskning. Ingår i L. Lindfors och J. Peltonen (Red.) *Slöjdkompetens i Nordisk Kultur. Del 1. Bidrag av forskarnätverk*. (Techne Serien: Forskning i slöjdpedagogik B:1/1995, 16 – 40.). Vasa: Åbo Akademi. Institutionen för lärarutbildning. Slöjdpedagogik.
- Litzen, V. 1993. Kulttuurihistoria – historiaa vai kirjallisuutta? Teoksessa: Totti Tuhkanen, Elisa Pispala, Keijo Virtanen. *Keskusteluja professorin kanssa. Veikko Litzen 60 vuotta 1.12.1993*. Turun yliopisto. Historian laitoksen julkaisuja N:o 28.

- Malmberg, E. 1995. *Att upptäcka systemnätverk i edukativ slöjd. Avhandlingsbok*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Myerscough, J. 1990. *Statlig kulturpolitik i Sverige*. Rapport från en europeisk expertgrupp av John Myerscough. Europarådet. Utbildningsdepartementet. Kulturstyrelsens program för kulturpolitiska examinationer. Kulturpolitik i Europa 2:2. Allmänna Förlaget Kundtjänst 10647 Stockholm.
- Niiniluoto, I. 1990. *Maailma, minä ja kulttuuri. Emergentin materialismin näkökulma*. Helsinki: Otava.
- Peltonen, J. 1985. *Teknisen työn opetustutkimus*. Turun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta. Julkaisusarja A:107.
- Peltonen, J. 1986. *Teknisen työn opetustutkimus*. Turun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta. Julkaisusarja A: 111.
- Peltonen, J. 1987. *Tiede, laitoshallinto ja koulutusohjelman evaluointi. Rauman opettajan koulutuslaitoksen teknisen työn arviointi*. Turun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta. Julkaisusarja A: 114.
- Peltonen, J. 1988. *Käsityökasvatuksen perusteet*. Turun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta. Julkaisusarja A: 132.
- Peltonen, J. 1993. Opettaja tutkijana ja kehittäjänä. Teoksessa: Sinikka Ojanen, *Tutkiva opettaja*. Helsingin yliopisto. Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Peltonen, J. 1995. Slöjdpedagogik som vetenskapsområde. Ingår i L. Lindfors och J. Peltonen (Red.) *Slöjddkompetens i Nordisk Kultur. Del 1. Bidrag av forskarnätverk*. (Techne Serien: Forskning i slöjdpedagogik B:1/1995, 9 – 16.). Vasa: Åbo Akademi. Institutionen för lärarutbildning. Slöjdpedagogik.
- Peltonen, J. 1997. Multiteoretisk metodologi i slöjdforskning. Ingår i P. Seitamaa-Hakkarainen och M. Uotila (Red.) *Produkt, Fenomen, upplevelse*. Proceedings of a Nordic Symposium Helsinki, November 7 – 9. 1996 (Techne Serien: Research in Sloyd Education and Crafts Science B no. 3 1997, 43 – 64.). Helsinki: Priima-Offset Ky.
- Periäinen, T. 1991. Tuotesuunnittelijan ja käsityöntekijän ympäristövastuusta. Julkaisussa *Nuoret kädet*. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Popper, K. 1983. *Objective knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Puurula, A. 1997. Kulttuurityöläisten tulevaisuus. Julkaistu valtakunnallisessa päivälehdessä *Helsingin Sanomat*. Vieraskynä. 28.9. Helsinki.
- Raitio, K. 1910. Silmäys Suomen kansakoulun oppiaineiden vaiheisiin. Julkaisussa I. Hannikainen, I. Hellen, A. Noponen, M. Soininen, A. Tarjanne & K. Verkko (toim.) *Uno Cygnaeuksen muisto*. Porvoo: WSOY.
- Salervo, T. 1932. *Veisto-opas*. Kolmas painos. Gummerus: Jyväskylä.
- Sjögren, J. 1997. *Teknik – genomskinlig eller svart låda? Att bruka, se och förstå teknik – en fråga om kunskap*. Akademisk avhandling. Institute of Tema Research. Linköping University, S-581 83 Linköping Sweden. Motala: Kanaltryckeriet i Motala AB.
- Soininen, M. 1995. *Tieteellisen tutkimuksen perusteet*. Kasvatusalan julkaisuja. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A:43. Turku: Painosalama Oy.

- Suojanen, U. 1992. *Toimintatutkimus koulutuksen ja ammatillisen kehittymisen välineenä*. Loimaa: Loimaan kirjapaino Oy.
- Tarmio, T. 1992. *Mitä kulttuurihistoria on?* Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A2. Turku: Painosalama Oy.
- Virtanen, K. 1993a. Kulttuurihistoria humanistisena tieteenä. Teoksessa: Marjo Kaartinen, Katariina Mäkinen, Leena Rossi ja Totti Tuhkanen. *Metodikirja. Näkökulmia kulttuurihistorian tutkimukseen*. Turun yliopisto: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A:16.
- Virtanen, K. 1993b. Kulttuurihistoria tutkimuksen ja opetuksen haasteena. Teoksessa: Totti Tuhkanen, Elisa Pispala, Keijo Virtanen. *Keskusteluja Professorin kanssa. Veikko Litzen 60 vuotta 1.12. 1993*, 36 – 38. Turun yliopisto. Historian laitoksen julkaisuja N:o 28.
- Wiles, J. & Bondi, J. 1979. *Curriculum development. A guide to Practice*. London: Charles E. Merrill Publishing Company, a Bell and Howell Company.
- Yli-Piipari, E. 1989. *Peruskoulun seitsemännen luokan teknisen työn kirjoitetun opetussuunnitelman toteutumisen arviointi opettajien suorittamana*. Lisensiaatintutkielma. Turun yliopisto. Rauman opettajankoulutuslaitos.

Matkailu-, majoitus- ja ravitsemisalan esimiehet ikuisella matkalla kohti asiantuntijuutta –Vesa Heikkinen–

Tilanne lähtöalueella

Lahden ammattikorkeakoulun Fellmanni-instituutin palvelujohtamisen koulutusohjelma alkoi syyskuussa 1999. Lähtöalueelle pääsi 1350 hakijasta 64 matkailu-, majoitus- ja ravitsemisalan (MAMARA) esimiesopiskelijaa. Restonomi-tutkintoon johtavien opintojen maali on noin 3,5 vuoden päässä, jolloin 140 ov:a tulisi olla suoritettu. Valmistuttuaan opiskelijoiden pitäisi osata toimia alan yritysten perus-, esimies- ja asiantuntijatehtävissä sekä yrittäjinä. Lisäksi heidän olisi osattava kehittää alan palveluja ja tuotteita.

Tämän ammattikorkeakouluviitekehyksestä lähtevän kirjoituksen tavoitteena on arvioida restonomiopiskelijoiden kasvattamista ja kasvamista sekä soveltaa eräitä kasvatus- ja taloustieteen, estetiikan ja sosiologian väittämiä alan koulutuksen kehittämiseen. Olen työskennellyt lukuvuoden ajan matkanjohtajana, yliopettajana, ja vastasin koulutusohjelman tavoitteista, opetussuunnitelmasta ja työjärjestyksestä lukuvuodeksi 1999 – 2000. Esitykseni perustuu alan amk-koulutusta ja osaamista käsittelevään valmisteilla olevaan lisensiaatintyöhöni.

Opinnäytetyötä tehdessäni olen huomannut, miten vähän ammattikorkeakoulujen opetussuunnitelmien ja tutkintojen taustalla olevaa ammattitaitoa, asiantuntijuutta ja osaamisalueita on

tutkittu. Esimerkiksi palvelualojen ammatillisen koulutuksen opetussuunnitelmien tavoitteet ja sisällöt on luotu ilman, että yritysten toimintaympäristöjä, niiden asiakkaita, henkilöstön ammattitaitoa, työtehtäviä ja osaamista olisi analysoitu perusteellisesti.

Toinen huomioni liittyy tämän hetken ammatillisen koulutuksen pedagogiseen kehittämiseen. On syntynyt vaikutelma, että alan koulutuksessa sovelletaan käsitteitä, pedagogisia suuntauksia ja otetaan käyttöön uusia opetusmenetelmiä ilman, että niiden filosofista perustaa, substraattia, ja niiden vaikuttavuutta sekä tarkoituksenmukaisuutta suhteessa alan työn ja tehtävien todellisuuteen tunnetaan. Pelkään, että me sosiokonstruktivistisessä hurmassa elävät opettajat annamme alan ammattista ja työstä utopistisen ja epärealistisen kuvan. Ellei sitten (ammatillisen) koulutuksen tehtävänä olekin tukea nykyistä kehitystä ja pitää yllä positiivista uskoa tulevaisuuteen. (Itkonen 1998, 1.)

Ideaalisuus näkyy esim. henkilökohtaisten opiskelusuunnitelmien/-ohjelmien (HOPS/HOPO) laadinnassa, jossa opiskelija kirjaa henkilökohtaiset tavoitteensa, tekee OKUM-analyysin (osaaminen, kehittämistarpeet, uhkakuvat sekä mahdollisuudet) ja aika-tauluttaa opintonsa. HOPS:n rakentaminen onkin tuottanut monelle amk-opiskelijalle vaikeuksia, koska hänet on pakotettu asettamaan tavoitteet opinnoilleen, ennen kuin hän edes tuntee itseään ja opiskelemaansa alaa.

Minua kiinnostaa myös, miksi ammatillisen koulutuksen asiantuntijoiden esittämät arviot ammattien ja työn muutoksesta eivät näy alalla niin voimakkana kuin muilla ammattialoilla. Alan ammattitaito ja työ sisältää staattisen ammattitaidon alueita, perustietoja ja -taitoja (mm. ruoanvalmistus, tarjoilutaito, taloushallinto, suunnittelu), joiden todelliset ydinsisällöt (must know/do) eivät ole muuttuneet. Työtutkimuksista, kuten ammattianalyyseista, huolimatta alan työt ovat edelleen henkisesti ja fyysisesti hyvin kuormittavia.

Oma lähtökohtani ammatin opettamiseen onkin ollut motto (tai pitäisikö sanoa trendikkäästi missio ja visio) *"Back to the Basis; Looking for the Future"*. Fellmanni-instituutissa Basis on tarkoittanut alan ydinsaamisalueiden ja ammattisivistyksen kehittämistä

ennen liikkeenjohdollisten taitojen opiskelua. Future taas on näkynyt MAMARA-alan yritysten toimintaympäristön ja -kulttuurin, alan ammattilaisten osaamisalueiden, asiakkaiden käyttäytymisen sekä heidän kulutus- ja makutottumuksiensa avoimena etsintänä ja kriittisenä pohdintana. (Itkonen 1998, 5 – 8.)

Päähypoteesini on, että ensin opiskelijan on tutustuttava, miten toimiala, ammatit ja työ ovat olleet sekä miten asiakas on ja lopuksi miten hän (opiskelija) itse on ennen kuin hän voi asettaa tavoitteet tulevaisuudelle ja rakentaa oman opiskelu- ja urasuunnitelmansa (mts. 5 – 8).

Tämän esitykseni ensimmäisessä luvussa lähestyn positiivisesti ja pessimistisesti alaa sekä tulkiten postmodernia asiakasta. Toisessa luvussa selvitän ammattitaito-käsitettä ja kolmannessa pohdin esteettis-sosiologisia kysymyksiä. Neljäs luku on tiivistelmä siitä, miten alan amk-koulutusta tulisi kehittää.

Majoitus- ja ravitsemisala sekä postmoderni asiakas nykypäivänä

MAMARA-alan yleistavoitteena on lisätä asiakkaiden fyysistä, psyykkistä ja sosiaalista hyvinvointia sekä tuottaa asiakkaille palveluja, tuotteita ja elämyksiä. Yritysten päätavoitteena on toiminnan kannattavuuden ja tuottavuuden parantaminen.

Todellisuuden kuvaaminen vaatii kuitenkin alan ammattikorkeakoulutasoiselta soveltavalta tutkimukselta tavoitteiden kyseenalaistamista sekä vaihtoehtoisten, positiivisten ja pessimististen, todellisuuskuvien ja kehityskulkujen tekemistä. Positiivisen lähestymistavan mukaan talouskasvu ja matkailun lisääntyminen ovat lisänneet palvelujen kulutusta. Sekä yritysten että niiden palkkaaman henkilöstön määrät ovat lisääntyneet. Samaan aikaan konkurssit ovat vähentyneet ja työllisyysaste on parantunut. Yritykset ovat ketjuuntuneet ja kansainvälistyneet. Pienet julkisalan keittiöt ovat yhdistyneet.

Yrityksissä on ymmärretty strategioiden, henkilöstökoulutuksen ja palvelujen tuotteistamisen merkitys. Johtavien yritysten esimiehiä

valmennetaan jatkuvasti. Ketjut testaavat uudet liikeideat ja tuotteet tarkasti. Uusien ravintola- ja ruokainnovaatioiden leviämisaika Euroopasta ja Yhdysvalloista on lyhentynyt. Yleisesti toiminnan laatu on noussut kohti kansainvälistä tasoa.

Pessimistisen lähestymistavan alaan on kiteyttänyt Suomen johtaviin hotelli- ja ravintola-alan liikkeenjohdon konsultteihin kuuluva Juhani Korpikallio, jonka mukaan millään muulla alalla ei tällä hetkellä tehdä niin heikkoa tulosta. Korpikallion mukaan yritysten käyttökatteet ovat vain noin 10 % ja osa elämäntapayrittäjyyden pohjalta hoidetuista ravintoloista on konkurssikypsiä. Hän arvostelee hotellin johtajien liikkeenjohdollisia taitoja heikoiksi. Alalla ei myöskään tehdä riittävästi tutkimusta, jota vaikeuttaa alan sulkeutuneisuus. Yritykset laativat lisäksi liian mahtipontisia strategioita, joita ne eivät pysty saavuttamaan. (Korpikallio 2000.)

Alan kilpailu kasvaa kaikilla tasoilla (kansainväliset ketjut, valtiot, maakunnat, kaupungit, yritykset ja organisaatiot ja henkilöstö). Markkinat eivät kasva tehokkuuden kanssa samaa tahtia. Kasvu- ja täystyöllisyysideologian romuttuminen vaikuttaa erityisesti palvelualoilla. Korkeasti palkattujen ammattilaisten ja matalapalkkaisten kuilu syvenee. Uusi teknologia vie työpaikkoja. Henkilöstö ikääntyy, kuormittuu ja väsy. Alalle on tulossa yrittäjiä, mutta heiltä puuttuu yrittäjyyttä, asiakkaita, rahaa ja kunnan tuotteita. Edistysellisenkään koulutuksen avulla ei pystytä valtamaan kokonaisia osaamisen alueita. Erityisesti ekologisen ja ekonomisen osaamisen puute heikentää yritysten vuosituloksia, jolloin investointeihin, asiakasanalyysihin ja tuotekehitykseen ei ole varaa. (Fukuyama 1992; Rifkin 1997; Schwartz 1998.)

MARAMA-ala toimii postmodernismin elävänä miniatyyrinä, johon kuuluu tyypillinen polyfonisuus, kaaosmaisuus, pirstoutuneisuus ja epävarmuus. Trendien (esim. ruoka- ja sisustustrendit) elinkaaret ovat lyhentyneet, tavat (esim. ruokailutavat, sesongit) höltyneet sekä säännöt ja hierarkiat purkautuneet (alkoholilainsäädäntö). Alan yritykset vastaavat herkästi epävarmuuteen muokkaamalla liikeideaansa, strategioitansa ja toimintatapojaan. (Bauman 1996; Itkonen 1998, 1.)

Yksilöllisyyttä korostavan asiakkaan käyttäytymisessä näkyy jakautunut mieli. Hän haluaa yhtenä päivänä yhtä, toisena päivänä toista. Hänen makunsa on samanaikaisesti, kerrostuneesti konservatiivinen ja trenditietoinen. Asiakas reagoi nopeasti, mutta syvimmitään hänen valintaperusteensa ovat huterat ja oikukkaat. Hän on samanaikaisesti itsekäs ja itsenäinen sekä turvallisuutta kaipaava kuluttaja. Hänen käyttöksensä voi olla kaksinapaista, mikä näkyy sekä välinpitämättömyytenä että ehdottomuutena. (Bauman 1996.)

Asiakas haluaa ja luulee olevansa persoonallinen, mutta tosiasiallisesti hän ei kulutuskäyttäytymiseltään erotu muista. Asiakkaista analysoidaan mm. palvelujen käyttömäärä ja tarkoitus, motiivit, uskollisuus, asenteet, käsitykset ja mieltymykset. Tämän jälkeen asiakkaat segmentoidaan ja yritysten tuotekehittäjät ja esimiehet tuotteistavat segmenttien tarpeet sekä odotukset kylmän markkinalogiikan mukaan. Tämä näkyy mm. yritysten liikeideoissa, palvelupaketeissa, huoneissa, ruoka- ja drinkkilistoissa sekä sisustusratkaisuissa. (MacClancy 1992; Worcester & Downham 1986.)

Kulutustottumustutkimusten taustaksi tehdään lisäksi elämäntapa- ja kulutuskäyttäytymistutkimuksia, joiden tavoitteena on ennakoida tulevaa ostokäyttäytymistä, muuttuvia elämäntyyliä ja kulutustrendejä. Eräiden markkinatutkimusyritysten monitieteiset tutkijaryhmät pyrkivät ennakoimaan kulutustottumuksia analysoimalla mm. aikakauslehtiä, elokuvia, televisio-ohjelmia, mainoksia ja muotia sekä havainnoimalla citykulttuuria ja katuelämää. Aineistosta pyritään lisäksi johtamaan laajoja, moniulotteisia koko yhteiskuntaan vaikuttavia megatrendejä. (Popcorn 1996.)

Fellmanni-instituutin ensimmäisen vuoden yritys- ja asiakasanalyysien teoreettinen lähtökohta oli postmodernismi ja toimintatapa oli positiivisorientoitunut. Seuraavissa vaiheissa, suuntautumisopinnoissa ja syventävissä opinnoissa, tehtävänä on analysoida transmodernismia, 2000-luvun yrityksiä ja asiakkaita. Haastavia kysymyksiä restonomiopiskelijoille voisivat olla esimerkiksi, estääkö turismi maaseudun autioitumista, edistääkö turismi ihmisten hyvinvointia, demokratiaa sekä luonnon ja ihmisen sopusoinnun säilymistä, kunnioittaako matkailija aidosti luontoa, vieraita ideologioita ja kulttuureja ja tarvitseeko transmoderni, älykäs ihminen keinotekoisia elämyksiä.

Staattisesta ammattitaidosta kontekstuaaliseen ammattitaitoon

Yleisen näkemyksen mukaan ammattitaito liittyy työn henkisiin, sosiaalisiin ja fyysisiin käsittelytehtäviin sekä niistä suoriutumiseen. Ammattitaito syntyy kokemuksesta, harjoittelusta, koulutuksesta tai luontaisista kyvyistä. (Peltokurppa 1991; Spenner 1990.)

Näyttökokeiden kehittämistä tukevissa tutkimuksissa ja selvityksissä ammattitaito määritetään työelämän (työmarkkinoiden ja/ tai työpaikkojen) yleisten ja erityisten vaatimusten (kvalifikaatioiden) sekä yksilön pätevyyden (kompetenssin) monimuotoisiksi suhteiksi. (Haltia 1995; Haltia & Kivinen 1996; Jaakkola 1995; Taalas 1995a; 1995b; Turpeinen 1998.)

Seuraavassa ammattitaitoa luonnehditaan staattisena ja dynaamisena ammattitaitona

Staattinen ammattitaito

Staattisen ammattitaito-käsitteen mukaisessa työssä ei tarvita tietoa eikä älyllistä vastuuta. Toiminta on pätevyyttä deterministisessä, staattisessa todellisuudessa. Työn luonteeseen ei kuulu kyseenalaistaminen, reflektointi eikä ennakointi, sillä objektiivinen tieto säättää perustan yksilön toiminnalle. (Ellström 1994; Leidner 1993; Miettinen 1990; Toikka 1982; Turpeinen 1998, 18 – 21.)

Työntekijä on toiminnan ulkoa ohjattu objekti, jolla ei ole mahdollisuutta kriittiseen eikä rutiineita rikkovaan, uudistavaan ajatteluun. Toiminnan laatua on nopea ja virheetön mallinmukainen toisto. Koska kukin yksittäinen tehtävä, työsuoritus nähdään itsenäisenä kokonaisuutena, yksilön toimintoja ei nähdä suhteessa toisiinsa eikä toimintaympäristöön ja -yhteisöön. (Mt.)

Ammattitaitovaatimuksissa ei korosteta sosiokulttuurista osaamista. Tunteet ja tieto perustuvat ulkoisiin seikkoihin. Ammatissa vaadittava tieto on validia, universaalia, objektiivista sekä aistein havaittavissa ja mittavissa. Päteväksi tiedoksi hyväksytään vain ne faktat, jotka voidaan käsitteiden ja sanojen avulla ilmaista sekä välittää.

(Carr & Kemmis 1986; Miettinen 1990; Turpeinen 1998, 18 – 21; Venkula 1988.)

Dynaaminen ammattitaito

Majoitus- ja ravitsemisalan ammattilaisen dynaaminen ammattitaito on osaamista muuttuvassa toiminta- ja työympäristössä. Dynaaminen ammattitaito korostaa toimintaa enemmän kuin tietoa, sillä ammatillisen ajattelun nähdään kehittyvän vain toimintaan sitoutuneena. Näkemys korostaa työn käytännöllistä, suhteellista ja sosiaalista luonnetta. Alan työt ovat osa monimutkaista ja verkko- maista palveluketjua. Työ ei muodostu irrallisten tehtävien ja yksilön toimintasykliin summasta vaan työntekijöiden ja asiakkaiden vuorovaikutussuhteista. Ammattitaito näkyy myös työntekijän ominaisuutena muuttaa ja kehittää palveluketjua. Kun työ hallitaan, on myös mahdollista havaita siinä puutteita ja uudistaa sitä. (Doll 1993; Turpeinen 1998; Vartiainen 1989, 106.)

Alan esimiehen taitavuuden ydin onkin palveluketjujen muodostaman verkon toiminnallisessa ja kognitiivisessa koordinaatiossa ja ajoituksessa. Esimiehen on osattava vaihtelevissa tilanteissa tehdä oikeat asiat oikeaan aikaan ja oikeassa järjestyksessä. Postmodernissa, kaaosmaisessa toimintaverkossa palveluketjut muodostavat sekä loogisia ja epäloogisia prosesseja ja kokonaisuuksia että erikestoisia palvelutapahtumia, joilla on oma nopeutensa ja päätepisteensä. Todellinen dynaaminen ammattitaito ilmenee siinä, miten ammattilainen hallitsee palvelu- ja myyntitilanteessa kriittisen pisteen ”point of no return” ja ”totuuden hetken”, jonka jälkeen asiakkaan on vaikea enää pysäyttää ostopäätöstään. (Grönroos 1990; Turpeinen 1998, 25.)

Dynaaminen ammattitaito paljastuu työntekijän toimiessa erilaisissa työympäristöissä ja –yhteisössä, jolloin ammattitaidosta tulee kontekstuaalista. Kontekstuaalinen ammattitaito, toiminnan säätely ja tietoperusta ovat tällöin yhteisöllisiä. Toisaalta ympäristö ja yhteisö myös rajoittavat työntekijän toimintaa ja toisaalta tarjoavat hänelle uusia haasteita. Kontekstuaalinen toiminta on liikku-

mista lukuisissa rinnakkaisissa ja erikestoissa tehtävissä ja projekteissa niin, että myös hallitsee projektisalkkunsaa.

Kontekstuaalinen osaaminen sisältää kerrostuneesti eri osaamisalueita, joiden vaatimukset ja painopisteet vaihtelevat erilaisissa sosio-kulttuurissa työskentely-ympäristöissä. Se on taitoa toimia epävarmoissa, monimutkaisissa, epävakaissa ja ainutlaatuisissa tilanteissa sekä kyvykkyyttä jaksaa työskennellä myös epä-älyllisissä, staattisissa tehtävissä. Se näkyy situationaalisena ammattitaitona muuttaa ja kehittää palveluja, tuotteita ja palveluprosesseja.

Vaikka ammattitaito ja kontekstuaalinen osaaminen ovat monimuotoisia, hahmottumattomia, vaikeasti ilmaistavia kokonaisuuksia, voidaan niitä silti pyrkiä pilkkomaan. Yksi hyvin hierarkkinen, eri taksonomioita, tavoitetasoja, sisältävä malli on Dreyfusin ja Dreyfusin (1994) viiden pätevyystason malli, jonka ylimpänä tasona on asiantuntijuus.

Ekspertti

Taitava

**Pätevä
ongelmanratkaisija**

**Edistynyt
aloittelija**

Noviisi

Kuvio 1. Viisi pätevyystasoa (Dreyfus & Dreyfus 1994).

Ammattitaidon eri tasot toimivat ammattitaidon laadullisina ulottuvuuksina erilaisissa työympäristöissä ja -yhteisöissä ja jopa yksittäisissä työtilanteissa. Korkein taitotaso, asiantuntijuus, tarkoittaa ammattikorkeakoulutasolla mm. ammattialan monitasoisten ongelmien analysointia ja niiden ratkaisemista sekä tutkimista. Asiantuntijan ja noviisin välinen ero on nähty siinä, että asiantunti-

ja näkee työn ja tehtävät kokonaisina, kontekstuaalisina ja dynaamisina, kun taas noviisi staattisina ja erillisinä asioina. (Jaakkola 1995, 120; Turpeinen 1998.)

Omassa opinnäytetyössäni olen pilkkonut ammattitaidon kuuteen osaamisalueeseen: teknis-tuotannolliseen, ekonomiseen, viestinnälliseen, ekologiseen, sosiokulttuuriseen ja esteettiseen osaamisalueeseen. Yritän selvittää sitä, miten palvelu- ja esimiestoiminnassa edellä mainitut osaamisalueet näkyvät kerrostuneesti ja kontekstuaalisesti.

Ammattikorkeakoululla on mahdollisuus tukea opiskelijoiden kontekstuaalista ammattitaitoa erityisesti projektien (tilaisuuksien ja tapahtumien suunnittelu sekä toteutus) avulla, mutta sen on myös varmistettava ammattitaidon basis perusharjoitusten avulla sekä edellyttämällä, että alan pysyvät perustiedot ja -teoriat myös hallitaan. Kontekstuaalisen ammattitaito-käsityksen mukaan työ siis sisältää sekä staattisia että dynaamisia elementtejä. Tämän ovat valittavasti osa äärisosiokonstruktivismin kannattajista unohtaneet koulutuksen kehittämisstrategioissaan.

Projektien ja portfolioiden yhteenvedoissa ei kuitenkaan pitäisi tyytyä oppimistapahtuman toteamiseen, vaan seuraava asiantuntijaksi kasvamisen tason tulisi näkyä taitona analysoida kriittisesti työtään. Esteettiseen osaamiseen liittyvien filosofisten lähtökohtien pohdintani on vielä kesken, joten tuon seuraavassa esille joitakin keskeisiä sosiologis-esteettisiä kysymyksiä, joita restonomiin tulisi syventävissä opinnoissaan pyrkiä pohtimaan.

Sosiologis-esteettisiä kysymystenasetteluja MARAMA-alalla

Elämysten tuottamiseen liittyy olennaisesti estetiikan ja sosiologian peruskäsitteet: kauneus ja maku. Restonomiopiskelijoiden kanssa tehtävä käsitteiden avaaminen ja konkretisoiminen on syytä aloittaa esimerkiksi pohtimalla aluksi, miksi jokin ruoka-annos on herkullisen näköinen, millä perusteella Hotelli Kämpin marskiviitti on tyylikäs tai SAS Radisson Pääkonttorin gourmetpuolen tarjoilijat ovat asiantuntijoita tai Kalastajatorpan ympäristö on puhdas.

Heidän esteettis-sosiologista ajatteluaan on herätettävä kysymällä, mikä ruoasta ja juomasta tekee hyvää ja kuka määrittelee hyvän ruoan ja juoman. Heille on asetettava (tehtävä nykyään kotoa käsin kotisivulle oppimistehtäviksi=postmodernit läksyt) joukko bourdieulaisia perussosiologisia kysymyksiä: kuka määrittelee ruokakulttuurisen muodin ja maun: asiakkaat, ruokatoimittajat, keittiömestarit, gastronomisen seuran jäsenet vai jokin muu eliitti.(Gronow 1997; Fischler 1990.)

Kysymykset konkretisoituvat, jos he joutuvat etsimään ns. näkyvän ja näkymättömän eliitin kotipaikkakunniltaan, joka muokkaa alueen todellista ravintola-, ruoka- ja tapakulttuurista makua. Opettajan tehtävänä on kuitenkin syytä jossakin vaiheessa tehdä interventio (tai todennäköisesti tappaen) tasaveroiseen, sosiokonstruktivistiseen dialogiin (tapahtui se sitten verkossa, luennolla tai ryhmä- ja tiimipöydässä). Hänen perusväitteensä voisi olla, ettei nykypäivän ruoka- ja ravintolakulttuurinen eliitti muodostukaan sivistyskulttuurisen pääoman perusteella. Maamme parhaat keittiömestarit eivät suinkaan tule yläluokasta ja lukeneistosta, eivätkä he ole ruokakulttuurin kärkitutkijoita tai keskeisiä ruokakeskustelijoi- ta. Sen sijaan he ovat vaikuttajia, joilla on status kertoa, miten korkearuokakulttuuri ja massaruokakulttuuri erotetaan toisistaan. (Bourdieu 1984.)

Keittiömestarien status on kuitenkin nykyisin epävarmaa, sillä postmodernit kokkisodat demokratisoivat heidän asemansa ja pinnallistavat heidän ammattitaitoaan. Restonomiopiskelijat arvioivat toivon mukaan viimeistään tässä vaiheessa, miten he itse asemoivat oman asiantuntemuksensa ja auktoritteettinsa suhteessa julkisuuteen ja muuhun eliitiin. Osa haluaa tarttua julkisuuden vietäväksi kevyelläkin osaamisella, osa taas haluaa ”Look for the Future” työskentelemällä kunnianhimoisesti uskomalla ammatin basikseen.

He kuitenkin oppivat tietämään, että jokaisella paikkakunnalla, ravintolassa ja lomakeskuksessa on oma eliittinsä (kanta-asiakkaat), joiden asemaa on samanaikaisesti pönkitettävä ja kyseenalaistettava. Heidät ja heidän ostokäyttäytymisensä on tunnettava, mutta onko sekään olennaista etsiessämme vastausta siihen, millä legitimizeetillä

he kuuluvat eliittiin. Kuka on todellinen makuasiantuntija määrittelemään, mikä ravintola ansaitsee kolme tähteä tai millä perusteella esimerkiksi juuri tämä poronliha suklaakastikkeella on hirveän makuista. Onko siis kukaan pyyteetön tai intressitön kysyessään, mikä ruoka-annos on esteettinen tai vertaillessaan lomien elämyksellisyyttä.

Tässä vaiheessa keskusteluun voidaan ottaa trendien (muodin) kuolema ennen kuin ne ovat edes assimiloituneet Suomeen. Simmelin (1986) mukaa (ruoka)muoti ei koskaan ole, vaan se on pyrkimys. Se on tulossa koko ajan, mutta tuloksena sitä ei enää ole. Muoti on ohimenevää ja käsistä karkaavaa. Se kuolee koko ajan, mutta se pysyy. (Noro 1986; Simmel 1986.)

Myöskään innovaatioiden, muodin, makujen ja tuotteiden perinteiset kulttuurin leviämisteoriat yläluokasta alas eivät toimi, koska matkailu ja media muokkaavat trendejä entistä enemmän. Suurissa kaupungeissa ravintola- ja ruokakulttuuri on pirstoutunut alakulttuureiksi (mm. kahvilat, dancehouset, pubit, homobaarit), joka tukee perinteistä makujen ja muodinhierarkiaa. Alakulttuuriin itsensä lukevat asiakkaat ja ravintolat pyrkivät irtisanoutumaan massakulttuurista, mutta niiden uniikkisuus on lyhytkestoista, muuttuvaa, pakenevaa ja satunnaista.

Tässä vaiheessa restonomiopiskelijat ovat oppineet, että asiakkaat pyrkivät segregoitumaan ja integroitumaan. Heidän makunsa on dynaaminen ja staattinen. Asiakkaat haluavat olla individuaaleja ja samanaikaisesti mukana tavoittelemassa, jäljittelemässä ja jakamassa eliitin (esimerkiksi julkkikset) kokemuksia. Bisnes taas perustuu elämysten tuottamiseen ja makujen rakentamiseen massakulttuurin ehdoin. Opiskelijat huomaavat tarvitsevänsä elämysten rakentamiseen dynaamista ammattitaitoa, jotta he pystyisivät standardisoimaan palvelut niin, että niitä voidaan tuottaa nopeasti staattisella ammattitaidolla. (Karvonen 1999.)

Tulevien alan esimiesten on jatkuvasti myös kysyttävä, miten asiakkaat tekevät esteettisiä havaintoja ja miten herätetään esteettisiä tunteita? Menestyvien matkailukohteiden ja ravintoloiden suosiohan on aina perustunut niiden jättämiin positiivisiin tunnekuohuihin, jälkiin. Nykyään tavoitteena on VAU-efektien tai Flow-ko-

kemusten (huippukokemukset) tuottaminen asiakkaalle. Extreemiä, elämyksiä ja nautintoja loihditaan (uhka)rohkeiden urheilusuoritusten, ruokateemojen, erotiikan, ohjelmanumeroiden ja viihdyttäjien avulla. Juhlien järjestämisessä hyödynnetään historiaa, taidetta ja eksoottisia kulttuureja. Innovatiivisimmat animatööri-, entertain-, pito- ja ohjelmapalveluyritykset rakentavat postmoderneja juhlia, joissa fyysiset suoritukset, ruoka, ilonpito ja fiktio sekoittuvat. (Gattey 1986.)

Mutta jos opiskelijat huomaavat, että elävän nyt-hetken ytimen kokijana on aina yksi jakamaton minä ja elämyksellisyyden kokeminen on peruslähtökohdiltaan subjektiivinen, niin onko elämyksistä edes mahdollista tehdä yhteistä tuotetta ja vielä merkkituotteistaa se. Asiakas voi saada (esteettisen) elämyksen palvelusta tai tuotteesta ilman, että se on tarkoituksellisesti tuotettu. Me emme voi olla varmoja siitä, mistä ja miten nautinto syntyy. (Itkonen 1998, 17.)

Ammattikorkeakoulutasolla onkin syytä vasta opintokokonaisuuden lopussa asettaa estetiikan ja sosiologian tutkijoiden ydinkysymykset: Onko olemassa sellaista kuin esteettinen elämys ja hyvä maku? Miten voidaan tarkastella kokemusten välittömyyttä objektista riippumatta tai juuri rajatun objektiryhmän kohdalla? Mistä syntyvät palvelutapahtuman kokemuksellisuus, elämyksellisyys ja esteettisyys? Onko se kuvailtavissa ja arvioitavissa objektiivisesti ja miten aidosti esteettinen elämys syntyy? (Dickie 1981; Kinnunen 1990.)

Asiakkaiden emotioita analysoidessaan opiskelijoiden on jatkuvasti kysyttävä tulkintojensa oikeellisuutta tai niiden kuvausten mahdolltomuutta (asiakaskyselyt, haastattelut, havainnot). Tämän jälkeen he ovat valmiita myös kyseenalaistamaan asiakasanalyysien ja -segmentoinnin tulokset.

Yhteenveto

Tunnelma maalialueella toukokuussa 2000 on rento. Maaliin pääsi ensimmäisenä lukuvuonna 64 opiskelijasta 60. Opintoja on suoritettu keskimäärin 40 ov:a. Heidän asenteestaan ja perusosaamisestaan on tullut yrittäjiltä valtaosin kiitosta. Opiskelijoiden antama palaute lukuvuodesta oli positiivinen. Matkanjohtajana olen tyytyväinen restonomiopiskelijoiden kasvusta opiskelijuuteen, aikuisuuteen ja kohti ammatillisuutta. Moton basiksen rakentaminen on onnistunut.

Koulutusohjelman tavoitteet ja opetussuunnitelma ovat vastanneet todellisuutta, mutta työjärjestyksemme ei tue kontekstuaalista ammattitaitoa. Toimintamme perustuu edelleen tieteenala- tai opintokokonaisuus- ja -jaksojakoisuuteen. Tiedon käsittely on pääosin asiantuntijajohtoista luennointia lisääntyneestä itsenäisestä opiskelusta huolimatta. Tieto on sirpaleista ja yksittäisistä faktoista koostuvaa, ja tiedon objektiivisuuden ehdoton vaatimus jähmettää tiedon sekä ammattitaidon luonteeltaan staattiseksi. Staattisuus on kuitenkin tuonut opiskeluun turvallisuutta.

Minulle ei ole syntynyt myöskään täyttä kuvaa sosiokonstruktivististen työtapojen (ryhmä- ja tiimityö, draamapedagogiikka, projektit) vaikuttavuudesta ja tarkoituksenmukaisuudesta. Sosiokonstruktivistinen hurmos on lisännyt yhteisöllisyyttä, opiskelijoiden viihtyvyyttä ja sisäistä henkeä, mutta en ole varma, onko heidän opiskelunsa ollut tehokasta ja onko heidän ammattitaitonsa kehittynyt suhteessa vaatimuksiin.

Toinen huoleni koskee meidän opettajien osaamista. Opiskelijat ovat saaneet laajan kuvan yritysten toimintaympäristöistä, niiden asiakkaista, henkilöstön ammattitaitovaatimuksista, työtehtävistä ja osaamisesta, mutta opettajien alan nykyisyyden tunteminen on hajanaista. Epäselvän todellisuuden esittäminen tai sen vajavainen tulkitseminen opiskelijoille onkin yhtä ongelmallista kuin ideaalisen kuvan luominen.

Epärealistisuus näkyy erityisesti siinä, miten koulutusohjelmat ovat asettaneet itselleen huiman tavoitteen luvatta tehdä opiskelijoistaan oman alansa asiantuntijoita 140 ov:a kestävä koulutus.

tuksen aikana. Monet yliopistojen tiedekunnatkaan eivät uskalla luvata tekevänsä opiskelijoista asiantuntijoita, vaan ne ovat asettaneet koulutuksen tavoitteeksi perustietojen ja -taitojen omaksumisen.

Asiantuntijaksikasvamis lupaukset liittyvät siis sosiokonstruktivistisen oppimiskäsityksen ääritulkintoihin ja -sovelluksiin. Kysymys on yleisesti tavoitteen ylimitoituksesta ja väärinymmärryksestä sekä meidän ammattikorkeakoulun opettajien sokeasta uskosta päästä tuohon tavoitteeseen. On tunnustettava, että nuoret opiskelijat voivat kehittyä asiantuntijoiksi koulutuksen aikana jollakin tietyllä, pienellä osa-alueella ja monimuotoisesti opiskelevat aikuiset laajemmilla osa-alueilla rikkaamman työkokemuksensa avulla. Ammattikorkeakoulun opettajien on vihdoinkin viimein myönnettävä, että todellinen majoitus- ja ravitsemisalan asiantuntijuus syntyy siitä, että ammatillisella on mm. syvää, laaja-alaista ja kansainvälistä osaamista alan yritysten operationaalisesta ja taloudellisesta johtamisesta sekä taitoa nähdä oman asiantuntijuutensa läpi sekä asettamalla kriittisiä kysymyksiä työnsä tuloksellisuudesta ja yhteiskunnallisuudesta. Koulutuksen korkealaatuisuuden ydin taas on alan ja alan yritysten tutkimuksessa ja kehittämisessä sekä asiantuntijaverkoston monipuolisessa hyödyntämisessä.

Alan amk-tasoinen tutkimuskenttä (aiheet, työtavat, moraalit) on vielä täysin avoin. Tutkimustyötä vaikeuttaa tasapainoilu tulosten objektiivisuuden ja hyötyajattelun kesken. Tutkimuksia tilaavien yritysten miellyttäminen tekee töistä helposti positiivissävytteisiä ja kriittiset näkökulmat sisältävät liiaksi pessimistisiä elementtejä, jotta ne kiinnostaisivat yrityksiä.

Amk:n tutkimustoiminnan kehittämiseksi tarvitaan yhteistyökumppaniksi yliopistojen tutkijoita. Yhteisiä monitieteisiä tutkimusalueita voisivat olla matkailu, ruoka ja juoma, ruoka- ja tapakulttuuri sekä asiakaskäyttäytyminen. Tutkimuksia tarvitaan eritoten sosiologian, filosofian ja psykologian alueella. Tarvitsisimme esimerkiksi soveltavia kirjoituksia elämysten kokemisesta ja transmodernismista. Olennaista on kuitenkin tämän hetken todellisuuden tallentaminen ja sen tulkitseminen. (Korsmeyer 1999; Lyman 1989.)

Tulevaisuudessa alan amk-pedagogiikkaa muokkaa moniammatillisuus ja opintojen eriyttäminen. Erityislahjakkaille opiskelijoille rakennetaan haastava, oppisopimusmainen, kansainvälinen ja moniammatillinen urapolku. Heidän valmentamisensa taas vaatii vieras-kielisiä ja monitasoisia, ongelmalähtöisiä ohjausmenetelmiä.

Alan koulutusohjelmien pudotuskilpailu kasvaa ja tunnusluvut määräävät, mitkä yksiköistä jäävät jäljelle. Vastaisuudessa olennaista ei ole yhteistyön määrä eri organisaatioiden kanssa vaan niiden laatu ja tehokkuus. Asiantuntijaverkon sidosten paksuus ja yhteyksien intensiivisyys ratkaisevat. Koulutuksen tasoa mitataan juuri projektien tuloksellisuuden, tarkoituksenmukaisuuden, tehokkuuden, kestävyuden ja vaikuttavuuden perusteella.

Koulutuksen vähentäminen taas voi pudottaa entisestään alan töiden arvostusta, jolloin alan työt ovat keikkoja, joita varten yrittäjän ei tarvitse valita ammatillisen koulutuksen käynnyttä työntekeijää. Työ ei muodostu ammatiksi ja uraksi, vaan työstä tulee staattista. Opintojen aikana ei ole syytä asettaa ainoatakaan esteettis-sosiologista kysymystä, koska se ei ole olennaista bisneksen kannalta. Myös Fellmanni-instituutin on myönnettävä, ettei restomin ura muodostu kaikille opiskelijoille elämäntehtäväksi.

Lähteet

- Bauman, Z. 1996. *Postmodernin lumo*. Tampere: Vastapaino.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: a social critique of the judgement of Taste*. London: Rotledge & Kegan Paul.
- Carr, V. & Kemmis, S. 1986. *Becoming critical. Education, Knowledge and Action*. London: Falmer Press.
- Dickie, G. 1981. *Estetiikka*. Hämeenlinna: SKS.
- Doll, W. 1993. *A post-modern perspective on curriculum*. New York & London: Teachers College Press.
- Dreyfus, H. L. & Dreyfus, S. E. 1986. *Mind Over Machine*. Oxford: Blackwell.
- Edwards, R. & Usher, R. 1994. Disciplining the Subject: the Power of Competence. *Studies in the Education of Adults* 1.
- Ellström, P-E. 1994. *Kompetens, utbildning och lärande i arbetslivet*. Stockholm: Gotab.
- Fischler, C. 1990. *L'Homnivore*. Paris: Editions Odile Jakob.
- Fukuyama, F. 1992. *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Juva: WSOY.
- Gattey, C. N. 1986. *Excess in Food, Drink and Sex*. Guildford: Biddles Ltd.

- Gronow, J. 1997. *The Sociology of Taste*. London: Routledge.
- Grönroos, C. 1990. *Service Management and Marketing. Managing the Moments of truth in Service Competition*. Lexington: Lexington Books
- Haltia, P. 1995. Ammattitaito ja ammattitutkinnot. Teoksessa Turpeinen, R. (toim.) *Ammattitutkinnot ja näyttökokeiden teoreettisia perusteita*. Helsinki: Opetushallitus.
- Haltia, P. & Kivinen, K. 1996. *Ammattien tutkiminen ja ammattitutkinnot*. Helsinki: Opetushallitus.
- Helakorpi, S. 1999. *Opinnäytetyö ja tutkimustoiminta ammattikorkeakouluissa*. Opettajakorkeakoulun julkaisuja. D:118. Hämeenlinna: Hämeen ammattikorkeakoulu.
- Itkonen, M. 1998. *Voinko minutella? Filosofisia puheita itsekasvatuksesta*. Tampere: TAJU.
- Jaakkola, R. 1995. Työelämän ja koulutuksen käsitteistä - miten käsitteitä voitaisiin jäsentää ammattitutkinnot kehittämisiksi. Teoksessa Turpeinen, R. (toim.) *Ammattitutkinnot ja näyttökokeiden teoreettisia perusteita*. Helsinki: Opetushallitus.
- Karvonen, E. 1999. *Elämää mielikuvayhteiskunnassa*. Tampere: Gaudeamus.
- Kinnunen, A. 1990. *Esteettisestä elämäyksestä*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Korpikallio, J. 2000. *Esitys hotell- ja ravintola-alan investointiseminaarissa*.
- Korsmeyer, C. 1999. *Making Sense of Taste: food and philosophy*. Ithaca: Cornell University Press
- Leidner, R. 1993. *Fast Food, Fast Talk. Service Work and the Routinization of everyday Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lyman, B. 1989. *A Psychology of Food: more than a matter of taste*. New York: Van Nostrand Reinhold.
- MacClancy, J. 1992. *Consuming Culture*. London: Chapman.
- Miettinen, R. 1990. *Koulun muuttamisen mahdollisuudesta. Analyysi opetustyön kehityksestä ja ristiriidoista*. Helsinki: Painokaari Oy.
- Noro, A. 1986. Teoksessa *Muodin filosofia*. Kirj. Georg Simmel. Helsinki: Odessa.
- Popcorn, F. 1996. *Clicking. 16 Trends to Future fit your Life, your Work and your Business*. London: Thorsons.
- Rifkin, J. 1997. *Työn loppu*. Helsinki: WSOY
- Schwartz, P. 1998. *The Art of the Long View. Planning for the Future in an uncertain World*. New York: John Wiley & Sons.
- Simmel, G. 1986. *Muodin filosofia*. Helsinki: Odessa.
- Spencer, K. I. 1990. Skill. Meanings, Methods, and Measures. *Work and Occupations*. 4.
- Taalas, M. 1995a. Ammattitaito ja näyttökokeet, ehdotus ammattitutkintolain mukaisten näyttökokeiden malliksi. Teoksessa R. Turpeinen (toim.) *Ammattitutkinnot ja näyttökokeiden teoreettisia perusteita*. Helsinki: Opetushallitus.
- Taalas, M. 1995b. *Ammattitutkinto ammattitaidon näyttönä. Ammatillisten aikuistutkinnot kehittäminen*. Kasvatustieteiden tutkimuslaitoksen julkaisusarja A. Tutkimuksia. Jyväskylä: Kasvatustieteiden tutkimuslaitos.
- Toikka, K. 1982. Kvalifikaation käsitteestä ja kehitysvaihtoehdoista. Teoksessa *Kvalifikaatio ja työn vaatimukset koulutuksen suunnittelun lähtökohdina*. Valtion koulutuskeskus. Julkaisusarja B. N:o 18. Helsinki: Valtion Painatuskeskus.
- Turpeinen, R. 1998. *Ammattitaidon arviointi*. Helsinki: Opetushallitus.

- Vartiainen, M. 1989. The psychological requirements of qualifications. Teoksessa *Kvalifikationsforskning som bas för utbildning?* Toim. M. Kyrö. Stockholm: Carlssons.
- Venkula, J. 1988. *Tietämisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus.
- Visser, M. 1991. *The Rituals of Dinner. The Origins, Evolution, Eccentricities, and Meaning of Table Manners*. London: Penguin Books.
- Worcester, R & Downham, J. 1986. *Consumer Market Research Handbook*. London: McGraw-Hill Book Company.

OLLA

Olinpa kerran Filosofinen matka mielikielikuviin –Matti Itkonen–

Prologi

Miten tutkia ihmistä? Miten tutkia omaa itseään? Syvintä sisintään? Kaikkea sitä, mikä joskus oli, parhaillaan on ja vielä tulemattomana odottaa tuolla jossakin? Kuka on tuo mies, joka kantaa minun nimeäni? Tunnemmeko me toisemme? Voinko edes minutella häntä? Juuri tästä alkaa matka eletyn itsen tarinaan (ks. myös esim. Pilardi 1999).

Kirjoittaa itsekertomus omasta olemisestaan, eksistentiaalisesta matkastaan – kenelle tuollaisen tarinan voi rakentaa? Kuka sitä ymmärtää ja millä tavoin? Vastauksen lieene kuuluttava: ”Ensisijaisesti itselleen!” Kun puhun ja kirjoitan itsestäni itselleni, muotoilen samalla narratiivista identiteettiäni. Ajattelu, omaan sisäisyyteen katseleminen, antaa myös kielelle omalaatuisen aseman ja merkityksen. Kieli muistuttaa olemispartta, taloa, jota ryhdyn asumaan. Ajattelijana ja runoilijana olen tuon olemistalon rakentaja sekä vartija. (Ks. myös Heidegger 1999, 51 – 107.)

Minuusmatkani muistuttanee taideteosta, erityisesti vielä musiikkiteosta. Spatiaalisen maailman nähtävissä ja kosketeltavissa olevien objektien merkitykset eroavat puhtaan musiikin valtakunnan merkityksistä. Puhtaan musiikin maailmalla on olemassaolonsa vain sisäisen ajan ulottuvuudessa. Myös runous ja runokieli ovat osa sisäisyyden olemispartta: niissä yhteys käsitteelliseen muotoon ja maail-

man objekteihin on olemassa, elää. Runous on tapa olla, tapa asua tätä maailmaa; sen vuoksi kielikin saa kuvaavuudessaan, representatiivisuudessaan ”korkea-asteisempia” tarkoituksia. Kotona oleminen merkitsee niin ikään kielessä olemista. (Ks. myös Schutz 1996, 244 – 245, 268.)

Kuva kerää itseensä lukemattomia – lausuttuja tai hiljaisuuteen jääneitä – sanoja, elettyä elämää.

1. matka: mies-poika olemisolennaisuuksissa

Kertoja:

Kuin taustaksi aluillaan olevalle itsekeskustelulle esitän sinulle, arvoisa lukija, joitakin ajatuksia, jotka antanevat asialle tarvittavaa valaistusta. Kaikki fenomenologiset ihmistutkimuksen ponnistukset merkitsevät todellisuudessa sukellusta inhimillisen elämismaailman rakenteeseen: harppausta elettyyn maailmaan sellaisena kuin se on koettu jokapäiväisissä tilanteissa ja suhteissa. Eletyt kokemukset ja ne merkitysrakenteet, joissa nämä eletyt jäljet voidaan kuvailla ja tulkita, konstituivat elämismaailman äärettömän moninaisuuden.

Tietysti saatamme puhua jopa monenlaisista ja erilaisista elämismaailmoista, jotka kuuluvat vaihteleviin ihmiseksistensseihin ja todellisuuksiin. Tiedämme myös, että lapsen elämismaailmassa on toisenlaisia kokemuslaatuja kuin aikuisen elämismaailmassa. Samalla tavoin ovat myös olemassa opettajan, vanhemman, tutkijan ja vaikkapa hallintoihmisen elämismaailmat. Kunkin meistä voidaan nähdä asuvan erilaisissa elämismaailmoissa eri aikoina päivästä, esimerkiksi työn eletyssä maailmassa sekä kodin eletyssä maailmassa.

Kun pysyttelemme elämismaailman kaikkein yleisimmällä tasolla, saatamme havaita, että tätä ihmiseksistenssin perustaa voidaan tutkia myös olennaisissa temaattisissa rakenteissaan. Esimerkiksi sellaiset fundamentaaliset eksistentiaaliset aiheet kuten *elämä*, *kuolema*, *toiseus*, *merkitys* ja *salaisuus* ovat ilmaantuneet fenomenologiseen ihmistieteelliseen kirjallisuuteen. Tässä yhteydessä tavoitteenamme on tunnistaa neljä sellaista eksistentiaalista perusteemaa, jotka luultavasti ovat vallitsevina jokaisen ihmisen elämismaailmassa, riippumatta hänen historiallisesta, kulttuurisesta tai sosiaalisesta

asemoitumisestaan. Jotta emme sekoittaisi fundamentaalisia elämismaailman aiheita tiettyjen inhimillisten ilmiöiden joihinkin erityisteemoihin, kuten tutkittavana olevaan vanhemmuuteen tai opetukseen, meidän on puhuttava näistä elämismaailman määrä-aiheista olemisolennaisuuksina, eksistentiaaleina (*existentials* 'olemis- tai olemassaolon välttämättömyydet'). On olemassa neljä olemis-välttämättömyyttä, jotka saattavat osoittautua varsin hyödyllisiksi opastimiksi tutkimusprosessissa reflektioon: nämä nesessiivisyydet ovat eletty tila (*lived space*), eletty keho (*lived body* [*corporeality*]), eletty aika (*lived time*) ja eletty ihmissuhde (*lived human relation* [*relationality and communality*]).

Spatiaalisuuden ("tilallisuuden"), kehollisuuden, temporaalisuuden (ajallisuuden) ja ihmissuhteellisuuden neljän perusolennaisuuden voidaan ymmärtää kuuluvan siihen eksistentiaaliseen baasikseen, josta jokainen ihminen maailman kokee – vaikka kukin tietysti omalla tavallaan. Fenomenologisessa kirjallisuudessa näitä neljää kategoriala, luokkaa, on pidetty elämismaailman perusrakenteeseen kuuluvina ominaisuuksina. Tämä on helppo ymmärtää, koska kaikista kokemuksista voidaan esittää ne fundamentaaliset kysymykset, jotka vastaavat näitä neljää elämismaailman välttämättömyyttä. Juuri siksi "tilallisuus", kehollisuus, ajallisuus ja ihmissuhteellisuus ovat otollisia kategorioita fenomenologiselle kysymyksenasettelulle, reflektoinnille ja kirjoittamiselle. (Ks. koko kertojan puheenvuoroa varten van Manen 1990, 101 – 102.)

Olen osuuteni esittänyt, nyt siirryttävä lähemmäksi varsinaista asiaa. Seuraaviin vuoropuheluihin osallistuvat teoreetikko ja kokija: kirjanoppinut sekä elettyä lihaansa katseleva subjekti, maskuliininen eläjä. Miljöönä ovat kuvat, fragmentit kuljetusta taipaleesta.

Tilasanat

Teoreetikko:

Eletty tila, spatiaalisuus merkitsee koettua, tunnettua (*felt*) tilaa. Kun ajatteleme tilaa, on mielessämme normaalisti matemaattinen tila tai tilan pituus-, korkeus- ja syvyysulottuvuudet. Puhumme helposti suurten kaupunkien välisistä etäisyyksistä (kuinka monta

kilometriä tai ajotuntia), asumamme talon tai huoneiston spatiaalisista ulottuvuuksista jne. Elettyä tilaa on kuitenkin paljon vaikeampi pukea sanoiksi, koska kokemus eletystä tilasta (samoin kuin eletystä ajasta sekä kehosta) on suurelta osaltaan esikielellinen, kieltä edeltävä. Emme tavallisesti reflektoi tuota pre-kielellistä elementtiä. Ja silti tiedämme, että se tila, josta itsemme löydämme, vaikuttaa meihin. Modernin pankkirakennuksen suunnattomat tilat saavat meidät tuntemaan itsemme pieniksi. Maiseman avonaisuus saat-
taa tehdä meidät suojattomiksi mutta samalla myös mahdollisesti vapaiksi – juuri päinvastaisesti kuin täpötäydessä hississä kokemamme tunteet. Kun astumme kirkkoon, voi hiljainen tunne trassendenssista ottaa meidät valtaansa, vaikka emme olisikaan erityisen uskovaisia tai kirkossa käyviä. Käveleminen yksin vieraassa ja kiireisessä kaupungissa saattaa synnyttää eksyneisyyden, hukassa olemisen, vierauden, haavoittuvuuden ja mahdollisesti kiihtymyksen tai kiihotuksen tunteen. Yleisesti on mahdollista sanoa, että tulemme (muutomme) siksi tilaksi, jossa (jonka sisällä) olemme.

Koti säilyttää itsellään hyvin omalaatuisen tilakokemuksen, joka on jotenkin yhteydessä olemuksemme perustunteen kanssa. Koti on kuvattu siksi rauhalliseksi (varmaksi, turvatuksi) sisäiseksi pyhyudeksi, puhtaudeksi, jossa voimme tuntea itsemme suojatuiksi (varjeluiksi) ja omiksi itseiksemme. Kotona voimme olla sitä, mitä varsinaisesti olemme. Vietettyämme aikaa muualla ”nousemme ja lähdemme kotiin”. Tunneimme erityistä surua kodittomien puolesta, koska tunneimme, että kysymyksessä on suurempi tragedia kuin silka katon menettäminen pään päältä.



Valokuva 1. ”Vedän syvään henkeä, uudestaan ja uudestaan. Puukaupunki tuoksuu kodilta, eletyltä maisemalta.”

Mies-poika:

Vedän syvään henkeä, uudestaan ja uudestaan. Puukaupunki tuoksuu kodilta, eletyltä maisemalta. Joltakin, mikä tuli, muutti, minuun silloin joskus, ennen kieltä. Siinä maailmassa, joka sijaitsee sanojen takana – tai oikeammin edessä. Kuvassa kaivetaan pohjaa Kissakoskenkadulle: siinä piirretään miljööseen se ura, joka toi minut kerran itseni luo. Löysin sieltä jotakin, mille nimi on enemmän kuin pelkkä ulkokuori. Se on alku ja perusta yhdelle mattiudelle.

Jos minun olisi nyt yhtäkkiä vastattava kysymyksiin ”Poika, kuka olet? Poika, mikä olet?”, en epäröisi hetkeäkään. ”Hiekkapihojen kasvatti, puukaupungin lapsi, valkorunkokoivujen veli”, vastaisin hieman runollisesti.

Kuvassa etuoikealla oleva talo on *Tienhaara II* – oman olemiseni risteyskohdista yksi kaikkein merkittävimmistä. Asunnot olivat interiööreiltään pieniä, mutta jonkinlainen avoimuuden henki korvasi sisätilojen ahtauden. Oli oikeastaan kummallista, miten yksityisyyden raja hämärtyi: kävin naapureissa kylässä, syömässä tai yöpymässä. Myös meidän ovemme olivat avoinna saman miljöön asukkaiden tulla. Koko talo tuntui yhdeltä suurelta seinättömältä tilalta (vaikka asunnot itsessään tosiaan olivat hyvinkin pieniä).

Pihat olivat suuria, vihreitä, osittain hiekkaisia ja tuoksuvia: tuomet, sireenit ja omenapuut kertoivat keväästä. Olin osa tuota tuok-

sua ja odottavan vihreää toukokuuta. Irtautuminen siitä teki levottomaksi, jollakin tavalla maattomaksi. Olin ja olen edelleen osa puutalomaisemaa, jota ei enää ole. On vain tämä minä, joka nyt katsoo kuvaa jostakin pois liukuneesta ja muistaa konkreettisen tunteen kotona olemisesta. Mattiuteni eksistoi vain olemalla *kotoisin* jostakin (ks. myös Rajanti 1999, 29 – 37).

Jos teoreetikon sanat kodista – tilakokemuksena – olemuksemme perustunteena pitävät paikkansa, on myös ydinmattius yhteydessä noihin seiniin, taloihin ja pihoihin. Kuvan rakennukset eivät heideggerilaisittain ilmaistuna hallinneetkaan tilaa vaan vapauttivat ympärillään olevan tilan ihmisten asuttavaksi. *Tienhaarat, Tienvarret, Tienkorvat* ja *Koivulat* tilallistivat: ne *kodistivat* eletyn arkimiljöön. (Ks. myös erityisesti Passinmäki 1997, 45 – 67.)

Ehkä erona myöhempiin asuinpaikkoihini on ollut juuri tuo tunnetun tilan olemuksellisuus: myöhemmissä vaiheissani olen asunut ”matemaattisissa” kodeissa. Ne ovat olleet myös kielikoteja, täynnä ennalta määriteltäviä ja määriteltäviä sanoja. Ne ovat siis jo jollakin tapaa ennalta elettyjä; kuvan pre-kielellinen miljöö taas merkitsee jonkin sisällä, sen osana, olemista. Näennäiseen ahtauteen sisältynyt (ja sisältyvä) rajattomuus vapautti minut paikasta – naapurista ei tarvinnut erikseen ”nousta ja lähteä kotiin”. Olin kotona myös olemalla poissa konkreettisesta asunnostamme. Ehkä tuo ydinmattius jäikin sinne ja teki minusta oman eksistenssini mierolaisen. En ole kadottanut vain kattoa pääni päältä vaan myös koetun tilan itsessään. Jatkan etsimistäni ja kodistavaa itseni rakentamista – *miebestämistänikö?*

Teoreetikko:

Yleisemmässäkin merkityksessä eletty tila on eksistentiaalinen teema, joka sijoittaa meidät tuttuun maailmaan tai maisemaan: tuossa miljöössä liikkeessaan ihmiset havaitsevat olevansa kotonaan. Kun haluamme ymmärtää jotakuta, kysymme hänen maailmastaan, ammatistaan, harrastuksistaan, taustastaan, syntymäpaikastaan tai lapsuudestaan. Toimimme samalla tavoin, kun pyrimme käsittämään ”lukemisen olemuksen”, ”ystävällisen keskustelun ylläpitämisen” tai ”lapsen synnyttämisen” sisällöt; on hyödyllistä tutkia

eletyn tilan ydintä, joka saa esiin mainitun nimenomaiskokemuksen merkityslaatuineen.

Kun esimerkiksi mieleemme tekee lukea suosikkinovelliamme, meillä on taipumusta etsiä erityistä, lukemiseen sopivaa tilaa: ehkä mukavaa, pehmustettua, rauhallista sopukkaa jostakin tai pientä pöytää ruokasalissa, jossa olemme turvassa liikenteen hälinältä hiljaisen musiikin tuudituksen ja kanta-asiakkaiden vaimennetun puheen huomassa. Fenomenologisesti vaikuttaa siltä, että lukukokemuksen konstruktio kysyy tiettyä tilakokemusta. Toisin sanoen lukemisella on oma eletyn tilan modaliteettinsa, ja se (lukeminen) voidaan ymmärtää tutkimalla eletyn avaruuden erilaisia laatuja sekä puolia. Samalla tavoin kirjoitusprosessi näyttää edellyttävän omaa tilaansa: tämänkin tekstin kirjoittaminen tuntuu parhaalta tietokonepöydän ääressä, jossa minulla on omat tavarat ympärilleni järjestettyinä.



Valokuva 2. ”Opettajani avasi minulle kaksi aivan uutta maailmaa: kirjoittamisen ja lukemisen valtakunnat.”

Mies-poika:

Punatiilinen koulu, monien sukupolvien ”kasvattaja”, jonka omisti tehdas (A. Ahlström Oy.). Rakennuksen edessä oleva iso kenttä, kukkaketo, oli osa kotimiljöötäni jo ennen kuin aloitin varsinaisen

koulunkäyntini. Ehkä sen vuoksi valokuvakin kuuluu olennaisesti eksistentiaaliseen likeisyysmatkaani.

Opettajani avasi minulle kaksi aivan uutta maailmaa: kirjoittamisen ja lukemisen valtakunnat. Tai ehkä nuo molemmat ulottuvuudet ovatkin vain saman maailman eri puolia. Kenties tämä on osa nykyisin niin suosittua postmodernisuutta; sen vuoksi minäkin kirjoitan lapsuudestani. ”Lukemisen olemus” paljastui minulle yllättäen, kun olin järjestäjä ja huomasin yhden välitunnin aikana saavani selkoa luokan seinille kiinnitetyistä julisteista. Salaisuus avautui, ja taisin hyppiä riemusta.

Vieläkin tuon eletyn tilan ydin on minussa: seison pääoven oikealla puolella olevan ikkunarivin takana, toisessa kerroksessa. Kasteleen sienet ja ryhdyn pyyhkimään taulua – tapahtuu jotakin outoa. Merkit alkavat elää, muodostavat sanoja sekä lauseita. Sain silloin rikkauden, jonka arvo ei ole rahassa mitattavissa. Se on ainoastaan koettavissa, eletävissä.

Vuosi on kulunut, ja seison yhä tuossa samassa luokkahuoneessa. Luen Enid Blytonin *Seikkailujen laakso* -teosta. Koulu on jo päättynyt, mutta istun yksin pulpettini ääressä ja olen keskellä tapahtumien pyörrettä, narratiivisuuden myrskynsilmässä. On hiljaista, ja minä olen luokassa sekä samalla myös kirjan maailmassa. Siivoojat (eivät vielä tuolloin siistijöitä) tulevat ja ”herättävät” minut: palaan osaksi kulumaa aikaa, arkea sekä luokkahuonetta.

Nyt istun kotonani, tuijotan Blytonin teosta ja vanhaa valokuvaa Tehtaankoulusta. Kirjoittaminen saa minut unohtamaan nykyisyyden – tai ehkä paremminkin astumaan sen sisään. Nousen pulpetista, pakkaan reppuni ja laskeuden tuttuja portaita pitkin pihalle: on kevät, kukat tuoksuvat väkevästi. Hämmästyin, olenkin kirjoituspöytäni ääressä Jyväskylässä. Kirjoitin itseni menneisyyteen – tai sitten kirjoitin menneisyyteni nykyisyyteen. Yhtä kaikki: ainakin hetken tunsin olevani kotona.

Teoreetikko:

Lapset kokevat tilan luultavasti eri tavoin kuin aikuiset. Ensinnäkin aikuiset ovat oppineet tilan sosiaalisen luonteen, konventionaalisen avaruuden. Sama pätee myös elettyyn aikaan ja kehoon. On ole-

massa tilaan liittyviä kulttuuri- ja sosiaalisia sopimuksia, jotka antavat tilakokemukselle tietyn laadullisen ulottuvuuden. Huomaamme tämän esimerkiksi siitä alasta, jonka ihmiset tarvitsevat ympärilleen tunteakseen olonsa miellyttäväksi tai intiimiksi (kodikkaaksi).

Otto Friedrich Bollnow käsittelee eletyn tilan erilaisia aspekteja, esimerkiksi elettyä etäisyyttä, maantietä. Hän kiinnittää huomiota siihen, miten objektiivinen välimatka saattaa poiketa täysin koetusta välimatkasta kahden paikan välillä. Jokin paikka voi maantieteellisesti olla lähellä ja silti tuntua sangen kaukaiselta, koska meidän on ylitettävä joki tai vilkkaita risteyksiä. Myös maanteillä sinänsä on tietty laatunsa. Valtatiet ja pikatiet eivät ole paikkoja, joissa pystymme tuntemaan itsemme levollisiksi: ne eivät merkitse olemispaikkoja vaan keinoja, välineitä, matkustaa yhdestä paikasta toiseen. Miten erilainen onkaan metsän retkipolku, kuilun ylittävä poikkipuutai lähiseutu, jossa mielellämme kävelemme. Näyttääkin siltä, että eletty tila on luokka, jonka avulla on mahdollista tutkia niitä tapoja, joiden avulla koemme päivämme tai päiväeksistenssimme asiat. Lisäksi eletty tila auttaa meitä paljastamaan enemmän eletyn elämän fundamentaalisia merkitysulottuvuuksia.



Valokuva 3. ”Koski ja minä, minä ja koski: rakastuneina toisiimme, itseyttämme isoten. Tästä on hyvä ponnistaa nuoruuteen, jossakin sarastavaan miehuuteen.”

Mies-poika:

Kuvassa ylhäällä näkyvä tie on numeroltaan 23 ja vie Varkaudesta Joensuuhun. Kämärinkosken kautta Saimaan vesistö (Unnukka) virtaa edelleen kohti Savonlinnaa (Haukivesi). Poika näki paikan ensimmäisen kerran linja-auton ikkunasta 7-vuotiaana. Kuohut, pärskeen valkeus ja aamu-usva jäivät katsojan mieleen. Sisäkuvana ne elivät lähes kaksi vuotta, yöt ja päivät.

Koulussa ja linja-autossa oli istuttava paikallaan. Sillä tavoin oli sanottu, komennettu ja opetettu. Tämä tilakokemuksen laadullisuus tuntui ahdistavalta: sosiaalisuus (ja ulkoa opetettu kohteliaisuus) vaati hiljaisuutta sekä lähes liikkumatta olemista. Mielessä oleva koski juoksi vuona, taltuttamattomana kyminä.

On toukokuu: poika kävelee luokan eteen jaloissaan uudet teräväkärkiset juhlakengät. Tavoitteena on demonstroida talven aikana opeteltu oikeanlainen kantapää yhteisen napsauttavan pokkauskumarrus. Tehtävä on hoidettu – tästä alkavat kesä ja ahtaudesta avaruudeksi laajennettava oleminen.

Kämärinkoski oli oikeastaan vain kahden kilometrin päässä objektiivisesti mitattuna; elettyinä etäisyytenä matka tuntui kuitenkin vähintään kolminkertaiselta. Tuon perspektiivin lähemmäksi itseäni ja käytän pojan asemesta *minä*-muotoa. Polkupyörällä matka oli toteutettava ensin kohtalaisen suurta (poikaisissa ajatuksissani) Savontietä pitkin, aina liikennevaloihin saakka. Ylitettävänä oli vielä silta. Minulla ei ollut tuohon taipaleeseen minkäänlaista henkilökohtaista suhdetta: varsinkin liikennevalojen jälkeinen valtatie 23 merkitsi ainoastaan keinoa päästä perille. Silloin en ollut enkä oleillut, tein pelkästään matkaa johonkin.

Ylitin vielä toisen sillan ja saavuin sisäkuvani tyyssijoille: mieleäni re-presentaatio presentoitui silmieni eteen. Vesi ”kirmasi” tunnelin läpi jyrkästi alaspäin viettävään uomaan. Jätin pyöräni sillan kupeeseen, halusin tuntea maan jalkojeni alla. Kuljin polkua pitkin, aivan kosken kaltaalla. Pärskeet kastelivat kasvoni. Tässä ei ollut mukana minkäänlaista aikuisten sanelemaa pakkopaitaisuutta: saatoin vaikkapa avata suuni ja huutaa riemuni julki. Kukaan ei tullut komentelemaan eikä määräilemään. Sitä paitsi jaloissani olevat pehmeät, samettiset Retu-kengät eivät sopineet lainkaan oikean-

lasiin kantapäänapsautuksiin (vai peräti -kopautuksiin?). Tämä miljöö merkitsi minun omaa alaani, itseni näköistä olemista.

Olen intiaani, *Viimeisen mohikaanin* Unkas: virtaava vesi on veljeni, taivaan sini toverini. Tämä ääri ja tämä vihreys, ne ovat minua ja minä syntynyt niistä. Katson suvantokohdassa veteen: vastaan tuijottaa poika, pellavainen, oman aikansa alussa. Hän on täynnä unelmia, uniakin, kesän tuoksun huumamaa.

Jos jollakin on merkitystä, niin juuri tällä hetkellä, olemisen fundamentaalituokiolla. Kaikki on läsnä, käsillä olevana. Eksistenssin ydin on eletävissä, koettavana likeisyytenä. Koski ja minä, minä ja koski: rakastuneina toisiimme, itseyttämme isoten. Tästä on hyvä ponnistaa nuoruuteen, jossakin sarastavaan miehuuteen.

Kehosanat

Teoreetikko:

Eletty keho viittaa siihen fenomenologiseen tosioon, että olemme aina kehollisina (kehollisesti) maailmassa. Kun kohtaamme toisen ihmisen hänen maisemassaan tai maalauksessaan, me kohtaamme tuon ihmisen ennen kaikkea hänen kehonsa välityksellä. Fyysisessä läsnäolossamme me molemmat paljastamme jotakin itsestämme ja aina samalla kätkemme jotakin – emme välttämättä tietoisesti tai tarkoituksellisesti vaan pikemminkin itsestämme huolimatta. Kun keho on jonkun toisen tuijotusobjektina, se saattaa menettää luonnollisuutensa. Tuon menettämisen asemesta voi käydä niinkin, että keho kasvaa liioitellusti omassa olemistavassaan. Keho saattaa esimerkiksi kiinteän arvosteleval tuijotuksen alaisena muuttua taitamattomaksi. Silloin myös keholiikkeet näyttävät kömpelöiltä. Ihailevan tuijotuksen kohteena keho taas ylittää tavallisen suloutensa ja normaalit kykynsä. Samalla tavoin rakastunut ihminen voi lihalistaa oman eroottisen olemisemoduksensa salaperäisessä hehkussa tai säteilevinä kasvoina tai joskus armaan silmissä punastuvana reaktiona, vastakaikuna.



Valokuva 4. ”Olen kuvassa keskimmäisenä, olkoon kuvan poika Poika ja tyttö Tyttö. Tarina on aluillaan – tai ehkä kohdallisemmin kolme tarinaa.”

Mies-poika:

Tuijotan kuvaani, ja sanat tulevat kuin itsekseen paperille:
 Tahdo,
 taita aikuisuus,
 katso taaksesi.
 Tuossa se poika taas on:
 oljenvaaleus olemuksessaan.

Edessäni on yksi tiluatio valokuvaan jähmetettynä: kaksi poikaa ja yksi tyttö, silloisissa kehollisuuksissaan. Miten muutenkaan olisimme oikeastaan voineet todentua, ihmisiä kun olemme? Katson itseäni ja tovereitani: kohtaamme toisemme minun maalauksessani. Tai täsmällisemmin kohtaamme siinä maalauksessa, jonka nyt tähän tekstiin ”piirrän”.

Olen kuvassa keskimmäisenä, olkoon kuvan poika Poika ja tyttö Tyttö. Tarina on aluillaan – tai ehkä kohdallisemmin kolme tarinaa. Monologiäänäni muistuttaa jossakin määrin kaikkietävää kertojaa, joka luo narraatiotaan eri näkökulmista: katselen maailmaa Pojan ja Tytön silmin. Tiedän myös asioista enemmän kuin kumpikaan heistä. Enimmäkseen puhe on kuitenkin lähtöisin minäker-tojasta.

Poika:

Kun viisi vuotta sitten katselin tätä samaa kuvaa, kirjoitin päiväkirjaani Pojasta näin:

Meitä yhdistää Savontie ja jaettu lapsuus: leikit, pimeät illat ja sama puutalomiljö. Hän on minulle enemmän kuin pelkkä nimi, joita aikuisiässä on tullut ja mennyt. Poika on uurtunut minuun poissaolon jäljeksi – kasvoiksi, jotka seuraavat minua jatkuvasti. En voi muistaa omaa lapsuuttani ilman häntä; tämä on jotakin sellaista, minkä ymmärrän merkitykseksi. Eletyksi jäljeksi, joka on tehnyt minusta tällaisen kuin olen – ”pojallisen” kulkijan.

Poika nousee portaita ja kävelee kotiinsa, kuuden sisaruksen joukkoon. Auton rakentaminen jää kesken; kello on 11, ja isä on on tulossa ruokatunnille. Kaikkien on oltava silloin sisällä – siististi pöydän ympärille asettautuneina. Poika on ulkona ollessaan vapautunut. Sitten tulee aikuinen, joka ottaa valokuvan: äkkiä istumaan portaille, kädet syliin ja asiallinen ilme kasvoille. Samalla tavoin kuin ruokailunkin aikana. Poissa ovat äskeinen vilkkaus, toiminta ja luova käsillä tekeminen. Manifestoituneena on ainoastaan taltutettu keho, ihmismäisyyteen kesytetty oleminen. ”Ole sitten kuvalleen!” oli isäkin sanonut. Nyt poika sitten on kuvalleen, kuin kuvassa ja konkreettisesti kuvassa.

Kameran tuijottava silmä olio aikuisen funktiossa: luonnollisuus, notkeus ja eloisuus katoavat. Tilanne on täysin päinvastainen kuin edellisenä päivänä, kun toveriseurassa on rakennettu puujalat ja kävelty niillä kilpaa kuvassa näkyvän liiterin ympäri. Poika on rakentanut kätevästi kaikkein ”tyylikkäämmät” puujalat ja suorastaan kiittänyt niiden avulla sovitun taipaleen. Nopeus ja näppäryys olivat äimistäneet sekä mykistäneet muut läsnäolijat. Palkintona oli ollut Tytön poskisuukko. Tykästymisen puna oli levinnyt Pojan poskille. Silloin myös kehollisuus oli näyttänyt kaikkein parastaan: Poika oli ollut oman olemisensa ehdoton kuningas.

Tyttö:

Jaaha, taas tuo naapuritalon mies tulee tänne kameransa kanssa. Kyllästyttää jo yrittää näyttää siistiltä, ”kuvalliselta”. Kyllä myös

koirani, Tomaksen, on tultava ikuistetuksi. "Tule nyt syliin, älä pelkää. Ei tämä kauan kestä. Kas noin, kiltti Haukku!"

Äiti on pukeutunut Tytön parhaimpiinsa, koska ainakin hyvät ja kauniit vaatteet herättävät kunnioitusta. Tyttö tietää sen myös. Hän on tänään jotenkin ylpeämpi omasta olemuksellisuudestaan kuin tavallisesti: hän jollakin tapaa omistaa tämän ympäristönsä, olemisen-sakin. Nyt tyttöä ei kuitenkaan enää (kamera-aikuinen on jo poistunut) tarkkailla silkkana tuijotusobjektina, vaan Poika on pannut merkkeille uuden asustuksen. Tyttö ei ole kömpelö vaan liikkeissään kevyt kuin höyhen: hän tietää olevansa hyväksytty ja ihailtu.

Pojan ruskeat silmät eivät päästä Tyttöä näkyvistään. Nyt Poika nousee, hyppää puujaloille ja kiertää kuvassa olevan liiterin. Ei teolla itsessään ole mitään merkitystä – ainoastaan Tytölle esiintyminen on tärkeää. Tyttö tietää, että kaikki tapahtuu vain hänen vuokseen, hänen tähtensä. Nyt on helppo hymyillä, ehkä punastuakin. Illalla on taas aikaa olla sääntillinen: asettautua aikuisten piirtämiin ahtaisiin kehorajoihin.

Liiterin ovi on yhä auki – kuvassa ja minussa. Olen juuri astunut valosta pimeään: on sokea hetki, jolloin vain *koen* olevani ole-massa. En näe mitään mutta tiedän kehollisen ulottuvuuteni ja tunnen liiterin eletyn interiöörin. Hapuilen käteeni edellisenä iltana "valmisteleman" kapulan, joka on olennainen osa aamulla edessä hämmöttävää rakennusurakkaa. Löydän etsimäni ja astun kynnyksen yli takaisin päivään – nyt kaikki näyttää hetken mustavalkoiselta. On kuin olisin harpannut tuokioksi valokuvanegatiivin sisään, keskelle kehystettyä maailmaa.

Isäni seisoo edessäni, kädessään kamera. En ehdi oikaista edes puseroani, joka ryppyntyä seikkailuni aikana. Jähmetän itseni: kädet sivuille ja ryhti suoraksi. Minäkin olen oppinut olemaan kuvalleen. Koko olemukselliseksi päämääräkseni tulee suorana seisominen ja tarkkaavaisesti kameran silmän tuijottaminen. Tunnen itseni kömpelöksi ja riittämättömäksi. Naps, olen ikuistunut kaikkine puutteineni. Tilanne on ohi, pysähdyksissä ollut kilpa-autohanke jatkuu. Saan "sulouteni" (tai sulomattiuteni) takaisin. Myös kapula löytää oikealle paikalleen: akselin vahvistukseksi etupyörien väliin. Puuttuvaa rattia harmittelisin vasta seuraavan viikon alussa.

Aikasanat

Teoreetikko:

Eletty aika merkitsee subjektiivista aikaa vastakohtanaan kellon mittaama aika tai objektiivinen aika. Eletty aika näyttää lentävän silloin, kun nautimme tai hidastuvan silloin, kun olemme pitkäsytteitä ikävystyttävän luennon aikana tai silloin, kun olemme levottomia, kuten esimerkiksi hammaslääkärin tuolissa. Eletty aika merkitsee myös temporaalista tapaamme olla maailmassa: nuorena ihmisenä suuntautumassa avoimeen ja ”nyökkävään” tulevaisuuteen tai vanhahkona ihmisenä muistamassa, palauttamassa mieleen, menneisyyden jne. Tässäkin kohdassa – halutessamme tutustua ihmiseen – kysymme tuon ”toisemme” henkilökohtaisesta elämänsä historiasta ja siitä, missä hän tuntee olevansa menossa: mikä on hänen suunnitelmansa, luonnoksensa, elämässä.

Menneen, nykyisen ja tulevan aikadimensiot konstituivat ihmisen temporaalisuusmaailman horisontit. Mitä ikinä olenkin menneisyydessäni kohdannut pysyy minussa muistoina tai (äskettäin) unohdettuina kokemuksina, jotka jollakin tapaa jättävät jälkensä olemukseeni. Tuo jälki merkitsee käyttäytymistapaani, sitä tyyliä miten itseäni ”kannan” (toiveikasta tai luottavaista, tappion kärsinyttä tai loppuunajettua); niitä eleitä, jotka olen omaksunut ja omikseni muokannut (äidiltäni, isältäni, opettajaltani tai ystävältäni); käyttämiäni sanoja sekä sitä kieltä, joka kiinnittää minut menneisyyteeni (perheeseen, kouluun tai etnisyyteeni) jne. Silti myös se on totta, että nykyisyyden paineet sekä vaikutteet muuttavat menneisyyttä. Kun teen jotakin itsestäni, saatan tulkita uudelleen sitä, kuka kerän olin ja kuka olen nyt.



Valokuva 5. ”Asuinpaikat ovat muuttuneet, mutta eletyn kielen sointi kuuluu yhä puheessani. Vielä kerran poika kysyy arasti tytöltä: ’Lähdetkö huomenna elokuviin?’”

Mies-poika:

On kevät, muutama pilvi leijailee keskellä sineä. Ei tuule, aika ja elämä tuntuvat pysähtyneen. Maistelen ja tuoksuttelen alkavaa nuoruuttani: olen itseysteni olemisen ryhtymispisteessä.

Seison ”kartsalla”, odottelen tovereitani ja muistelen vähän varhemmin päättynyttä luokkakokoustamme. Koko rupeaman pituus on ollut vain 45 minuuttia, mutta minusta se on tuntunut ikuisuudelta. On puhuttu tulevasta luokkaretkestä, mutta kohteen valitseminen on jäänyt avoimeksi. Kaiken tuon väittelyn keskellä sisäinen hyökyni on jo poistunut hermeettisen huoneen ulkopuolelle vähän alun jälkeen. Olen astellut pitkin Kauppatua ja ollut samalla retkitoimikunnan jäsenenä. Sitten tilaisuus viimeinkin päättyi, ja samalla vapauteni alkoi.

Nyt olen Maximin funkkistalon edessä: tarkoitukseni on mennä katsomaan *Tähtien sota* -elokuvaa. Äkkiä edessäni seisoo tyttö, jonka olen nähnyt muutaman kerran kevättalven aikana. Hän pysähtyy, sanoo käsipäivää ja tokaisee: ”Terve, olen Marjukka. Sinähän olet Matti?” Sävähdän, minulta ryhdytään kyselemään kesäsuunnitelmiani. Oikeastaan pidän siitä, aika kuluu kuin siivillä. Kerron

haaveistani, suunnitelmistani ja itsestäni. Kaikki ulkoinen menettää merkityksensä: ainoastaan tämä sisäisyyden eletty cheys on tähdellinen.

Katson valokuvaa ja totean, että funkkisrakennus on purettu jo vuosia sitten. *Tähtien sodan* uudesta trilogiastakin on jo ensimmäinen osa ollut ensi-illassa. Yhä tunnen tuon 1970-luvun toukokuun lempeän tuulen kasvoillani. Muistan tytön kirkkaat silmät ja innostuneen hymyn: sen kevään tuomenkukat ovat tuoksuneet kaikissa myöhemmissäkin keväissäni. Mennyt on kuin horisontti, josta nykyisyyteni ja tulevaisuuteni alkavat. Edelleen yritän kantaa itsessäni tuota samaa poikaa, joka vietti kaunista varhaisnuoruuttaan Kaupakatua edestakaisin kuljeskelemalla. Asuinpaikat ovat muuttuneet, mutta eletyn kielen sointi kuuluu yhä puheessani. Vielä kerran poika kysyy arasti työltä: ”Lähdetkö huomenna elokuviin?”

Elämä ja kiire ahdistavat. Suljen silmäni: sieltä tyttö jo saapuu, vilkuttaa. Istumme paikoillemme, valot sammuvat. Enää ei ole kiire mihinkään – poika tarttuu taas tytön ojennettuun käteen. Olen mies ja samalla poika, mies-poika.

Teoreetikko:

Menneisyys itsessään muuttuu, koska elämme kohti sellaista tulevaisuutta, jonka näemme jo muotoutuvan (ilmenevän) – tai ottavan sellaisen hahmon, jonka uskomme vielä olevan kokemusten salattuna mysteerinä, jollakin tapaa meitä varten ”varastossa”. Omissamme toiveiden ja haaveiden välityksellä näkymän tulevaan elämään tai sitten olemme saattaneet tuon perspektiivin kadottaa epätoivon tai tahdottomuuden vuoksi. Bollnow kuvailee hyvin osuvasti nuoruuden elämänmodusta tai -mieltä toiveeksi ja aamuisuuden, ruskoisuuden, läpitunkemaksi tunteeksi – ikään kuin olisimme aloittamassa (päättymätöntä) lupaavaa päivää.

Mies-poika:

Onko tuo 20 vuoden takainen elokuvakokemukseni muuttunut? Kultautunut vuosien saatossa? Jo silloin tiesin tulevaisuudestani sen verran, että kirjoitan ylioppilaaksi ja aion päästä opiskelemaan yliopistoon. Muita vaihtoehtoja ei ollut. Vai oliko sittenkin? Olenko

itse muuttanut jotenkin omaa menneisyyttäni, kirjoittanut sen kannaltani suotuisampaan muotoon?

1970-luvun lopussa kaikki oli vielä edessäni: ikään kuin minua varten varastossa, paljastamistaan odottamassa. Aika oli jonkinlaisena rajattomana horisonttina, joka avautui ja laajeni äärettömyyteen.

Keväät olivat pitkiä, täynnä odotuksen salamyhkäisyyttä. Ne tuoksuivat ja väreilivät vielä elämätöntä elämää: jokainen päivä oli uuden sekä entistä paahteisemman päivän airut. Rusko valoi verta taivaan täydeltä, aamuin ja illoin. Se oli nuoruutta, elämän alkuhämärää, aika kokemuskotelossaan. Aikuisuusko tuon rusotuksen selän taittoi?

Sinä-sanat

Teoreetikko:

Eletty toinen merkitsee sitä elettyä suhdetta, jota pidämme muiden kanssa yllä sellaisessa ihmisten välisessä, interpersoonallisessa, avaruudessa, jonka jaamme noiden toisten kanssa. Kun kohtaamme toisen, lähestymme häntä kehollista tietä: kädenpuristuksella tai saamalla vaikutelman tuosta toisesta sen tavan perusteella, miten hän on meille fyysisesti läsnä. Vaikka saamme tietoa toisesta ihmisestä ainoastaan välillisesti (kirjeitse, puhelimitse tai kirjan välityksellä), meille on usein jo aikaisemmin syntynyt hänestä kehollinen ”yleiskuva”, joka saattaa myöhemmin vahvistua tai osoittautua mahdollottomaksi. Voimmehan yllätykseksemme havaita, että tämä ”sinämme” on aivan erinäköinen kuin odotimme. Kun kohtamme toisen, kykenemme kehittämään keskusteluyhteyden, joka sallii meille *itsemme ylittämisen*. Laajemmassa eksistentiaalisessa merkityksessä ihmiset ovat etsineet tässä kokemuksessa toisesta yhteistä, sosiaalista tarkoituksentunnetta elämäänsä, merkityksellisyyttä, elämänperustaa – kuten uskonnollisessa kokemuksessa absoluuttisesta Toisesta, Jumalasta. (Ks. kaikkia teoreetikon vuorosanoja varten van Manen 1990, 102 – 105.)



Valokuva 6. ”Lopulta tuli aika sopia tapaamisesta, eletyn toisen idean kehollistamisesta. Suomalaisten elokuvien tapaan paikaksi oli valittu Kämärinpuisto, polkuineen ja idyllisine penkkeineen.”

Mies-poika:

Saavun koulusta kotiin. Kirjoituspöydälläni on kirje. Käsiala näyttää hyvin säntilliseltä. Siitä alkaa kiihkeä kirjevirta, jonka perusteella olen konstituoinut kuvan toisestani. Puhelinkeskustelu on vain vahvistanut muotoilemaani mielensisältöä. Hän on kuitenkin vielä jotakin elämätöntä: eideettinen, lihallistumaton hahmo.

Lopulta tuli aika sopia tapaamisesta, eletyn toisen idean kehollistamisesta. Suomalaisten elokuvien tapaan paikaksi on valittu Kämärinpuisto, polkuineen ja idyllisine penkkeineen. Molemmat tuntevat kohdan, jossa rakastuneet kietoutumiskoivut syleilevät toisiaan. Polussa on siinä kohdalla mutka, samoin valkoinen ”lemmenpenkki”.

Kun näin kirjesinäni, eideettinen kuvani muuttui. Kädenpuristus oli velto ja kostea; yleisvaikutelma liian vahvasti läsnä. Kaunis penkki, virtaava vesi ja vastenmieliset huulet omillani. Kädenpuristuksen velttous jatkui myös suudelmaan: hänen huonosti alkanut kehopresentaationsa sai vain vahvistusta.

Ideani työstä, vastaparistani, mystisestä toisesta tahraantui: ylitin itseni negatiivisessa mielessä. Aikaisemmin merkityksellisinä pitämä-

ni seikat muuttuivat vastenmielisiksi – ihanteiden kultareunus varisi pois. En löytänyt tuolta penkiltä elämänperustaani, saati sitten alituisen kaipauksen jättävää elettyä toista. Jotakin olennaista kuitenkin opin: läsnäoloistunut, kehollinen toinen ei välttämättä vastaa mielensilmään loihdittua toista. Idea on lihaa haihtuvampi. Vai päinvastoin?

Kertoja:

Nämä neljä, eletyn tilan, eletyn kehon, eletyn ajan ja eletyn ihmissuhteellisuuden, eletyn toisen, eksistentiaalit voidaan erottaa mutta ei irrottaa toisistaan. Ne kaikki muodostavat ykseyden, jota kutsumme elämismaailmaksi, eletyksi maailmaksemme. Tutkimuksessa voimme kuitenkin tilapäisesti tarkastella olemisvälttämättömyyksiä differentioituneista näkökulmistaan, vaikka toteutuessaan yksi eksistentiaali houkuttelee aina esiin myös muut aspektit. (Ks. kertojan puheenvuoroa varten mts. 105.)

Ensimmäinen sisäisyysmatka on kiertynyt loppuunsa, ja osa miespojan itseystensä on tuotu näkyville. Osa on kuitenkin edelleen piiloutuneena johonkin. Taipaleen, tarinointi-identiteetin rakentamisen, on siis yhä jatkettava. Katse on käännettävä kohti jo pois liukunutta maailmaa. Muiston ja olleisuuden tarkastelu on olennaista, jotta myös tulevan itsen ”kertominen” mahdollistuisi. Mitä oikeastaan muistan? Voinko edes väittää muistavani?

2. matka: muisto mahdollisena yhteisläsnäolona (menneen itsen kanssa)

Kertoja:

Myös tähän keskusteluun osallistuvat teoreetikko ja mies-poika. Kysymyksenasettelun voisi kiteyttää kahteen aspektiin: 1. Missä menneisyys asuu? 2. Mikä (ja millainen) on minun sekä muiston(i) välinen suhde? Fragmenttina olleisuudesta on kuva tanssilavasta, jota ei enää (faktisesti) ole mutta joka on piirtynyt lähtemättömästi miespojan sisäisyyteen, jonkinlaiseksi interiöörityneeksi olemusuurteeksi. Hyvin olennaisena elementtinä mukana on myös idea

eletystä miljööstä – samoin eletystä kielestä, äidinkielen ensimmäisyydestä. Filosofinen sanailu siis alkakoon.

Herääminen ja hurma

Teoreetikko:

”Mihin muistot on ’säilötty?’” Kysymys sisältää ehdottomasti virheellisen probleemin eli huonosti eritellyn yhdistelmän. On kuin muistot olisi ”säilöttävä” johonkin. Ikään kuin esimerkiksi aivot kykenisivät ”säilömään” nuo muistot. Aivot ovat kuitenkin täysin objektiivinen viiva: ei voi olla olemassa minkäänlaista eroa muiden asiantilojen ja aivojen välillä. Aivoissahan kaikki on liikettä, kuten aivojen määrittelemässä puhtaassa liikkeessäkin. (Eikä *liike*-termiä siltikään saa ilmeisesti ymmärtää pysyvän liikkeen merkityksessä vaan päinvastoin silmänräpäyksellisenä läpileikkauksena.) Muisto taas tarkoittaa osaa subjektiivisuuden janasta. On absurdia sekoittaa nämä kaksi (objektiivisuuden ja subjektiivisuuden) linjaa toisiinsa luulemalla aivoja muistojen varastoksi tai perustaksi, substraatiksi. Sitä paitsi subjektiivisuuden linjan tutkiminen riittäisi osoittamaan, ettei muistoa tarvitse ”säilöä” mihinkään muualle kuin keston. *Siksi muisto on ”säilötty” itseensä.*

Ainoastaan tuo itseen ”säilöttynä” oleminen tekisi meidät tietoisiksi siitä tosista, että sisäinen kokemus puhtaassa tilassa olisi vapauttanut meidät hakemisesta ja jopa kieltänyt meitä etsimästä muiston ”säilömissijaintia”. Sisäinen kokemus antaa meille myös sen substanssin, jonka todellinen olemus on olla pysyvä ja siis alituisesti pidentää häviämätöntä menneisyyttä nykyisyyteen. Muisto ”säilöä” itse itsensä. Meillä ei liene kiinnostusta olettaa menneisyydenkään ”säilöntää” muualle – esimerkiksi aivoihin – kuin tuohon menneeseen itseensä. Muussa tapauksessa aivoillakin vuorostaan pitäisi olla kyky ”säilöä” itsensä. Samoin meidän olisi suotava kiistämämme ”säilöntäkyky” kestossa meneillään olevalle asiantilalle ja jopa koko asialle.



Valokuva 7. ”Jos etsin tanssilavaa, muistoa siitä tai itsestäni, pakeneeko se minua? Pakenenko myös samalla itse itseäni?”

Mies-poika:

Katson kiveä tanssilavan sisäänkäynnin edessä. Sen päällä jo äitini odotti jotakin tapahtuvaksi kauan ennen minua. Kun ensimmäisen kerran itse kiipesin kivelle (tanssilavallisesti orientoituneena), muistan miettineeni, miten näkemäni mahtoi poiketa vanhempieni nuoruusnäystä. Sama lava, eri aika, eri ihmiset – siinäkö kaikki?

Arvoisa teoreetikko, muutan hivenen esittämäsi kysymystä ja totean yksinkertaisesti: ”Mistä muisto(t) oikein on tehty?” Aivotutkijat ovat olleet vahvasti sitä mieltä, että kaiken olemisen baasis löytyy juuri aivoista (ks. aivotutkimuksen kritiikistä esim. Puhakainen 1995). Siellä kai sitten olisi ”säilöttynä”, varastossa, myös muisto tuosta odotuskivestä tai tanssilavasta. Toisaalta silloinhan äitini feminiinisen muiston pitäisi olla erilainen kuin minun maskuliinisen muistoni. Onko siis niin, että äitini on ”säilönyt” aivoihinsa oman naiseutensa ja minä aivoihini oman mieheyteni? Silloinhan olisi oikeutettua myös puhua ylisukupuolisuudesta: naisaivot muotoilevat

feminiinisyyden objektiivisen janan – miesaivot taas oman objektiivisen maskuliinisuuslinjansa. Ehkä siinä onkin syy, miksi naiset niin usein väittävät, että miesten aivot on sorvissa tehty. No, leikki aina sijansa saakoon.

Aika ei ole vielä, on ja oli äsken. Kaiken tuon läpi elää kokeva subjekti, elämätön, elävä ja eletty liha. Samoin käy tanssilavan: ensin se on odotus, sitten havainto ja lopulta muisto. Tanssilava on siis juuri sen tähden muisto, että se (tanssilava) on ensin ollut olemalla ei-vielä ja sen jälkeen olemalla oleva sekä lopulta jatkanut olemistaan olemalla kerran-ollut. Siksi tanssilava on ”säilötty” tanssilavuuteen itseensä – se ”eksistoi” minussa sijaitsevassa omassa olleisuudessaan.

Ei ole oikeastaan mitään mieltä lähteä etsimään itsestäni yhtä tiettyä kohtaa, johon tanssilava olisi koteloitunut odottamaan seuraavaa vapautumistaan. Sen sijaan voinee puhua hivenen metaforisestikin kokemuskapselista, johon sisältyy myös tuo tanssilava, muisto siitä. Muisto ja tanssilava ovat ”säilöneet” itse itsensä menneeseen kestoonsa, omaan olleisuuteensa, joka on myös minun menneisyyttäni. Minä itse olen se välittäjä, kokeva subjekti, joka pystyy herättämään valokuvan henkiin: pidentämään yhä ”eksistoivan” menneisyyden nykyisyyteen. Näen tuon tiheän aikametsän läpi ja olen samalla tässä hetkessä: olen tanssilava, ja tanssilava on minä. Ehkä meidät on siis ”säilötty” myös toisiimme?

Teoreetikko:

Olemme nyt sivuamassa yhtä syvällisimmistä mutta ehkä myös vähiten ymmärretyistä *bergsonism*in (filosofi Henri Bergsonin mukaan annettu nimitys) aspekteista: muiston teoriaa. Luonnossa on oltava ero aineen ja muiston, puhtaan havainnon ja puhtaan muiston sekä nykyisyyden ja menneisyyden välillä. Samalla tavoin kuin teimme eron myös objektiivisuuden ja subjektiivisuuden linjojen välille. Meillä on suuria vaikeuksia ymmärtää menneisyyden elossa pysyminen itsessään, koska uskomme, ettei menneisyyttä enää ole: se on lakannut olemasta. Olemme siten sekoittaneet olevan ja läsnä olevan (olemisen läsnä). Nykyhetkihän (läsnäolo) *ei ole*; se on pikemminkin puhdasta tulemista, ainaisesti itsensä ulkopuolella. Nykyisyys *ei ole* mutta toimii, vaikuttaa. Nyt-kotvasen ominaisin ele-

mentti ei ole oleminen vaan toiminnassa oleminen tai hyödyllisenä oleminen. Menneisyys on toisaalta lakannut toimimasta ja olemasta hyödyllinen. Se ei ole kuitenkaan *lakannut olemasta*.

Hyödytön ja ei-toimiva, tunteeton (levollinen), menneisyys *on*, sanan täydessä merkityksessä: se on yhtäläinen itsessään olemisen kanssa. Ei pitäisi sanoa, että menneisyys ”oli”, koska tuo pois liukunut elementti merkitsee olemisen itsessään olemista, jossa oleminen ”säilötään” itseensä (vastakohtana nykyisyydelle, muodolle, josta oleminen saatetaan päätökseen ja josta oleminen asettaa itsensä itsensä ulkopuolelle).

Tiettyyn rajaan saakka tavalliset määrittelyt on säilytettävissä: nykyisyydestä meidän täytyy sanoa joka hetki, että se ”oli”, ja menneisyydestä, että se ”on” ainaisesti, tulevaisuutta varten. Samankaltainen ero on luonnossa menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Tämä ensimmäinen aspekti bergsonilaiseen teoriaan menettäisi kuitenkin merkityksensä, jos sen erikoispsykologista aluetta ei tähdennettäisi. Sillä, mitä Bergson nimittää puhtaaksi muistoksi, ei ole psykologista olemassaoloa. Siksi sitä kutsutaan virtuaaliseksi (näennäiseksi), toimimattomaksi ja tiedostamattomaksi. Kaikki nämä sanat ovat vaarallisia – varsinkin sana *tiedostamaton*, joka (Freudista lähtien) on muuttunut erottamattomaksi osaksi etenkin vaikuttavaa ja aktiivista psykologista eksistenssiä.

Meillä on tilaisuus verrata freudilaista ja bergsonilaista tiedostamatonta toisiinsa, koska Bergson itsekin tällaisen vertailun teki. Meidän on silti oltava nyt selvillä seuraavasta tosista: Bergson ei käytä sanaa tiedostamaton ilmaisemaan psykologista todellisuutta tajunnan ulkopuolella vaan osoittamaan ei-psykologista todellisuutta – olemista sellaisena kuin se itsessään on. Ankarasti puhuen, psykologinen merkitsee nykyisyyttä. Ainoastaan nykyhetki on ”psykologinen”; menneisyys taas tarkoittaa puhdasta ontologiaa. Puhtaalla muistolla on siis pelkästään ontologinen merkitys.

Mies-poika:

Muodikkaasti kuulee puhuttavan reaaliaikaisesta reflektiosta, nykyisyyden samanhetkisestä, viipeettömästä takaisinheijastumisesta kokijaan. Tällä tavoin puhdas havainto ja puhdas muisto on jok-

seenkin epäonnistuneesti sekoitettu toisiinsa. Aine on silmien edessä, nykyisyyden välittömyydessä; muisto on sisällä, jälkeenä koetusta jostakin. Jos menneisyys olisi lakannut kokonaan olemasta, myös tanssilava olisi kadonnut jäljettömiin. Tuo lava syntyisi nyt uudelleen, kun katselen edessäni olevaa valokuvaa. Molemmat (lava ja valokuva) myös katoaisivat, jos vaikkapa poltan edessäni olevan kuvan. Oleva, minussa eksistoiva, on siis yhä – enää se kuitenkin ei fyysisesti ole läsnä.

En tunne kovin suurta innostusta ryhtyä pohtimaan populistiseksi osoittautunutta problemaa nykyhetken olemassaolosta. Kiinnostavampaa (ja kohdallisempaa) sen sijaan on analysoida tanssilavan tanssilavallisuutta. Toisin sanoen, jos nyt-hetki merkitsee alituista tulemista, myös kunkin havainnon tanssilavallisuus ”sijaitisi” jatkuvasti itsensä ulkopuolella, oman itsensä edessä. Kun katselin yli 20 vuotta sitten tanssilavaa kivellä istuen ja *Sladen* musiikkia kuunnellen, odotin jotakin tapahtuvaksi tai saapuvaksi. Tuon läsnäolon merkityksellisyys oli tanssilavan tulevan funktion muokkaamisessa, tyttöjen tapaamisen mahdollistamisessa. Nyt-kotvanen auttoi oman tulevaisuuteni kaavaamisessa, ”sopivan” vaihtoehdon valitsemisessa. Tällä hetkellä tanssilava ja sen muisto ovat menneisyyttä, joka on (ainakin jossakin mielessä) toimimaton. Ei kuitenkaan täysin, koska se auttaa minua oman itseni ymmärtämisessä sekä tarinaidentiteettini kirjoittamisessa. Eli menneisyys ei todellakaan ole kadonnut, lakannut tyystin olemasta.

Missä kuvan tanssilava ja odotuskivi nyt ”ovat”? Ja miten ne ”ovat”? Asia on esitettävissä ehkä hivenen yksinkertaistetustikin seuraavien väittämien avulla:

- 1) Tanssilava on ikuisesti ”säilöttynä” omaan itseensä, itsessään olemiseensa ja omaan olleisuuteensa. Se on oleva, menneisyyttä, ja samalla liikkumaton.
- 2) Joka kerta, kun näin aktuaalisen tanssilavan, se ”oli” kussakin silloisista läsnäoloista. Nyt kaikki nuo presentaatiot ovat siirtyneet osaksi yhä olevaa menneisyyttä.
- 3) Menneisyys ”on” nykyistä nykyisyyttä ja etenkin vielä reaalistumistaan odottavaa tulevaisuutta varten. Mennyt siis auttaa tuloillaan olevan rakentamisessa ja ymmärtämisessä.

Kaikki edellä esitetty pätee myös odotuskiveen.

Puhdas muisto (osana puhdasta menneisyyttä?) on psykologian termein määriteltävissä tiedostamattomaksi, ei-olevaksi. Siltä puuttuu psykologinen eksistenssi. Tämä ei liene ainoa psykologian oma-hyväisen tieteenalan lapsus. Kuvan tanssilavaltakin puuttuisi eksistenssi, yhä olevuuden elementti, kokonaan. Mikä tämän sisäisen tanssilavuuteni merkitys sitten on? Psykologian nykyisyysihanne on oikeastaan itse täysin vailla mieltä: läsnäolon alituinen haihtuvuus ei jätä juurikaan liikkuma-alaa. Sen ainoa oleminen on *oli*-moduk-sessa.

Se miten tanssilava on yhä minussa, muistona, on erittäin olen-naista itseymmärryksen kannalta: ontologia antaa tanssilavan olemi-selle mielen, sisällön. Samalla se suo merkityksen myös omalle olemiselleni. Yhä eksistoiva menneisyys tuo sanat siihen, miten olen ja miksi olen. Puhtaan muiston puhdas ontologia luo pohjan niin ikään tulevan minäni ymmärtämiselle: tiedon siitä, mistä olen tu-lossa ja mihin menossa. Psykologinen nykyhetki sysäisi minut micro-laiseksi omaan olemiseeni – juurettomaksi patsaaksi, joka *ei* kos-kaan saanutkaan olla.

Teoreetikko:

Siteerattaamme nyt erinomaista tekstin kohtaa, jossa Bergson tekee yhteenvedon koko teoriastaan. Kun etsimme muistoa, se pakenee meitä: ”Tulemme tietoisiksi siitä omalaatuisesta (uniikista [*sui generis*]) aktista, jolla irrotamme itsemme nykyisyydestä korvatak-semme itsemme, ensin menneisyydessä yleisesti, sitten menneisyy-den tietyllä alueella. Akti muistuttaa kameran tarkentavaa säätöä, jossa etsin suunnataan, fokusoidaan, haluttuun kohteeseen. Muistomme jää kuitenkin yhä näennäiseksi (virtuaaliseksi); valmis-taudumme yksinkertaisesti ottamaan tuon muiston vastaan omak-sumalla tarkoituksenmukaisen asenteen. Vähän kerrassaan muisto tulee näkyviin tiivistyvän pilven tavoin: virtuaalisesta tilasta (olo-muodosta) se muuttuu aktuaaliseksi, todelliseksi.”

Myös tässä meidän on vältettävä tekstin liiallisen psykologista tulkintaa. Bergson todellakin puhuu psykologisesta aktista. Kuiten-kin jo tämä akti on ”omanlaisensa” (*”sui generis”*), koska se on teh-

nyt aidon *hypyn*. Me sijoitamme itsemme *heti* menneisyyteen: hyppäämme menneisyyteen kuin oikeaan elementtiin. Emme havaitse esineitä itsessämme vaan niissä kohdissa, joissa nuo esineet ovat. Samalla tavoin ymmärrämme menneisyyden siinä kohdassa, jossa mennyt itsessään on. Tämän vuoksi emme siis käsitä myöskään tuota pois liukunutta itsessämme, nykyisyydessämme. Onkin olemassa ”menneisyys yleensä”, joka ei ole minkään nimenomaisen nykyisyyden nimenomaisenmenneisyyttä. ”Menneisyys yleensä” muistuttaa ontologista elementtiä: mennyttä, joka on ikuinen ja tulevaisuutta varten – kunkin tietyn nykyhetken ”läpikulun” ehtona – ikaikainen. Juuri menneisyys yleensä mahdollistaa kaikki menneisyydet.

Bergsonin mukaan asetamme itsemme ensin takaisin menneisyyteen yleensä: hän kuvailee tällä tavoin hyppyä ontologiaan. Oikeastaan hyppäämme olemiseen, olemiseen-itsessään (*being-in-itself*), menneisyyden olemiseen itsessään. Se merkitsee psykologian hylkäämistä kokonaan. Kyseessä on ikimuistoinen tai ontologinen *Muisto*. Muisto ottaa vähitellen psykologisen eksistenssin vasta sitten, kun hyppy on kerran jo tehty: ”se muuttuu virtuaalisesta aktuaaliseksi, todelliseksi”. Meidän on täytynyt etsiä muistoa sellaisesta paikasta, jossa se (muisto) on tunteettomana (impassiivisena) olemisena. Annamme samalla muistolle asteittain ilmentymän, kehollistuman, ”psykologistuksen”.

Edellä esitettyjen ajatusten ja Bergsonin muiden kirjoitusten välisiä yhdenmukaisuuksia on vielä erikseen tähdennettävä. Bergson analysoi kieltä samalla tavoin kuin muistoa. Tapa, jolla ymmärrämme sen, mitä meille on sanottu, on identtinen sen tavan kanssa, jolla löydämme muiston. Olemalla kaukana kuulemiemme äänten ja niihin yhdistyvien kuvien perusteella tehdystä uudelleenjärjestämisen merkityksestä sijoitamme itsemme heti merkityselementtiin – ja vasta sitten tuon elementin alueelle. Tarvitaan kuitenkin todellista hyppyä olevaan. Ainoastaan silloin merkitys on aktuaalistettu psykologisesti havaittuihin (käsitettyihin) ääniin ja niihin kuviin, jotka on psykologisesti liitetty noihin kyseisiin ääniin. Tässä on (olemassa) tietynlainen merkityksen transsendenssi (ylittäminen) ja myös kielen ontologinen perusta. Hahmoteltu baasis

on erityisen tärkeä kirjailija-Bergsonin työssä, jonka kielikritiikin on ajateltu olleen liioitellun hätäistä, kiivastakin.

Mies-poika:

Jos etsin tanssilavaa, muistoa siitä tai itsestäni, pakeneeko se minua? Pakenenko myös samalla itse itseäni? Bergsonin skeptisyydestä huolimatta jatkan aikamatkaani. Tuijotan kuvaa, tuijotan ja tuijotan: siirrän kaiken epäolennaisen sulkeisiin ja keskityn vain noihin pois virranneisiin päiviin. Hyppään ensin menneisyyteen yleensä, tai on ehkä kohdallisempaa puhua olleisuudesta, joka yhä jatkaa olemistaan. Menneisyys tuntuu menneen pois, loppuneen, lakanneen olemasta. (Ks. tarkemmin menneisyyden ja olleisuuden erottelusta erityisesti Heidegger 2000, 389 – 398.)

Seison paikallani jossakin muussa ajassa; varhemmin edessäni ollut kirjoituspöytä on kadonnut. Koivunlehdet tuoksuvat, josta-kin kuuluu virtaavan veden kohina. Katson alas jalkoihini: todella leveälahkeiset farmarit, ylipitkien lahkeiden suut ovat rispaantuneet. Ne on tarkoituksellisesti jätetty kengänkorkojen alle. Kengät ovat ruskeat ja äärimmäisen paksupohjaiset. Olen keskellä 70-luvun presentaatiota, jonka jäljittelyä (re-presentaatiota) 90-luvun lopun 70-lukulaisuus muodissa (sekä osittain myös musiikissa) on. Aistin olleisuuden, 1970-luvun atmosfäärin, yleensä, ilman mitään määrä-kinnekohtaa.

Alan tarkentaa etsintäni: fokusoin itseni (ja tietoisuuteni) siihen kesään, jolloin Kämärin tanssilava (kuvassa) puhalsi itseensä elämän ja heräsi henkiin myös minulle poikana. Ehkä synnyin silloin uudelleen miehenaluksi suhteessani tyttöön tai tyttöyteen. Kyseessä on oma *gender*-hetkeni: mieheytykseni alku. Äänet, tuoksut ja soinnut tulvahtavat sisään, täyttävät minut. Ensin otan ne vastaan vain jonakin yleisenä surullisuutena, kaipauksen synnyttäjänä. Sit-ten tuo ”olleisuussumu” alkaa saada hahmon: silmieni eteen piirtyvät kasvot, jotka loistavat omavaloisina keskellä pimeää (tunnustan tässä avoimesti velkani *Emmanuel Levinasille*). Pitkän poissaolon täyttää jokin tai kohdallisemmin joku: olemusuurre umpeutuu, ja näennäinen läsnäolo aktuaalistuu.

Olen hypännyt lauantaihin, poikuuskesääni, valokuvan sisään ja keskelle tanssilavan lattiaa. Olen tehnyt psykologisen tai pikemminkin fenomenologisen loikka-aktin omaan olleisuuteeni – ja päättynyt kasvotusten Sibyllani kanssa. Hän tuijottaa minua vihreillä silmillään. Olen eksistentiaalisesti ja kehollisesti siinä kohdassa, jossa 1970-luvun kesänänikin seisoin. Olen tainnut irrottautua myös vuoden 2000 toukokuusta. Olen niin ikään hylännyt tuon sumean olleen yleensä. Seison silloisessa nimenomaisnykyisyydessäni (vuoteen 2000 verrattuna myös nimenomaismenneisyyttäni). Ehkä tämä on ikuinenkin tuokio (tai ikuisuuden tuokio) muiden samanlaisten tuokioiden kuvana: niiden läpi on tietyn nykyhetken täytynyt kulkea kyetäkseen muuttumaan osaksi yleisolleisuutta. Ikiaikaiseksi pisteeksi, jonka eksistenssin merkitys on tulevaisuutta varten olemisessä. Ainoastaan sillä tavoin minun ja jokaisen muunkin olleisuudet (sekä menneisyydet) mahdollistuvat.

Nyt Sibylla avaa suunsa: Muistoni (normaalista poikkeava ortografia mukailee teoreetikon sanoja) on heräämässä henkiin. ”Aikuksena sinä varmaan olet sellainen herrasmies, jolla on kävelykeppi ja tyylikäs lippalakki”, kuuluu tulevaisuuttani hahmotteleva kommentti. Palaan hetkeksi nykyisyyteen ja avaan vaatekaappini oven: en omista kävelykeppiä enkä lippalakkia. Ehkä täytän herrasmiehen (tai rahvasmiehen?) mitat siitäkin huolimatta. Takaisin ontologisen Muiston äärelle: nyt en tosiaankaan ole enää vain keskellä olleisuutta itsessään (joka voi olla kenen tahansa ”omaisuutta”). Kyseessä on ehdottomasti minun kerran läpi elämäni olleisuus. ”Ehkä poltan silloin myös paksua sikaria?” vastaan Sibyllalle. ”And I’m far far away”, laulaa Slade. Sibylla tuijottaa minua niin intensiivisesti, että niskahiukseni nousevat pystyyn. Tanssimme Sladen kappaleen ajan. Tunnen lämmön itseäni vasten, tuntuu oudolta: olen poika, ja tuo tuossa edessäni on tyttö. Kuka meidät mukamas on määrännyt yhteen, toisillemme? Tunnen vieläkin kiihtyväni – impassiivinen muisto on todellakin täyttynyt olemisesta. Se on kehollistunut Sibyllana käsivarsilleni. Ei tämä ole enää mitään virtuaalista vaan hurmaavaa, huumaavaa olemista. Nuoruuteni kultainen kehrä roihuaa taas minussa.

Äidinkieli merkitsee ensimmäisyydessään, esikoisuudessaan, eksistentiaalia: (todeksi) elettyä kieltä. Väitän, että rakkaudenkielikin

täyttää elettyden vaatimukset. Voisi sanoa minun olleen tuona iltana ”rakkaudellisesti” virittynyt. Kun nyt jäljitän silloista kieli-kokemusta, hyppään aluksi varhaisnuoruuteen liittyvään rakkaus-retoriikkaan yleensä: kirjat ja elokuvat (sekä lehdet) olivat antaneet jonkinlaisen mallin, ideallisen *armastusparren*. Sitten kuulin samantaisia sanoja yhtäkkiä elävän ihmisen suusta. ”Olet mielenkiintoinen, voisin ehkä rakastuakin sinuun”, täräyttää Sibylla täysin varoittamatta. Punastun päästä varpaisiin. Slade, alkukesän viaton vihreys, mailleen painumaton päivä – nyt olen jonkin sisällä, keskellä tuota jotakin. Seison armastuselementin alueella: Sibyllan ääni, Noddy Holderin laulu ja suven lupaus tuovat vahvan kokemuksen olemassa olemisesta. Elän väkevästi tämän uuden kielen koko kehollani; pelkät sanat ovat ehdottomasti liian vähän. Puhumme nuoruuden ja rakkauden olemuskieltä toisillemme. Yhdistymme, ylitän ensimmäisen kerran kehollisen immanenssini: juuri tällä hetkellä tiedän, millainen on tyhjien sanojen ja eletyn kielen välinen ero. Eksistentiaaliontologiallani on nimi, Sibylla. Samalla tutustuin myös absoluuttiseen toiseen – ja omaan mies-poikuuteeni.

Nuoruuden jäljet

Teoreetikko:

Meidän on sijoitettava itsemme heti menneisyyteen – hypyssä, loikkauksessa. Myös tällainen melkein *kierkegaardilainen* idea hypystä on outo Bergsonin kaltaiselle filosofille, jonka ajatellaan olevan niin kiintynyt jatkuvuuteen (yhtäjaksoisuuteen). Mitä tämä sitten tarkoittaa?

Bergson sanoo alituisesti: ”Et koskaan järjestä menneisyyttä nykyisyyksien avulla uudelleen – olivatpa nuo läsnäolot sitten millaisia tahansa.” Kuva ei siis mutkattomasti eikä yksinkertaisesti vie meitä takaisin menneisyyteen, ellemme todellakin etsi tuota kuvaa menneisyydestä. On totta, että menneisyys näyttää jääneen kiinni kahden nykyisyyden väliin: sen vanhan nykyisyyden, joka se itse kerran oli, ja sen aktuaalisen nykyisyyden, johon nähden se nyt on menneisyyttä. Tästä on johdettu kaksi virheellistä käsitystä:

1) uskomme, että menneisyys sellaisenaan on rakentunut vain oltuaan ensin nykyisyyttä

2) uskomme myös, että menneisyys on jollakin tapaa muotounut uudelleen sen nykyhetken avulla, jonka menneisyyttä se nyt on.

Edellä esitetty kaksinkertainen harhakuva on kaiken psykologian ja psykologisten muistoteorioiden ytimessä. Kun tällaisen illuusion annetaan vaikuttaa, oletetaan, että muiston ja havainnon välillä on ainoastaan aste-ero. Näin olemme sotkeutuneet huonosti analysoituun yhdistelmään. Tämä kompositio on kuvana psykologisesta todellisuudesta. Kuva siis oikeastaan pitää sisällään jotakin niistä alueista, joista meidän on täytynyt etsiä sitä muistoa, jonka kuva toteuttaa tai kehollistaa. Mutta se ei kuitenkaan aktuaalista tätä muistoa sopeuttamatta sitä nykyisyyden vaatimuksiin: tämä kuva valmista muistoon sisältyvän nykyhetken joksikin. Siksi korvaamme yksinkertaisilla muisto- ja havaintokuvien välisillä aste-eroilla nykyisyyden ja menneisyyden väliset laatuerot sekä puhtaan havainnon ja puhtaan muiston väliset laatuerot.

Olemme liian tottuneita ajattelemaan ”nykyistettyinä”. Luulemme, että nykyhetki on menneisyyttä ainoastaan silloin, kun toinen nykyisyys on sen syrjäyttänyt. Pysähtykäämme silti ja tuumailkaamme hetkinen: Kuinka uusi nykyisyys tapahtuisi, ellei vanha nykyisyys menisi ohi samanaikaisesti, kun on läsnä? Miten kummassa yksikään nykyhteki kuluisi, jos se ei olisi yhdellä kertaa mennyt ja läsnä oleva? Menneisyys ei koskaan konstituoituisi, ellei se olisi rakentunut kaikkein ensimmäiseksi, olemalla samanaikaisesti nykyisyyttä. Tässä kohdassa on olemassa ajan peruspositio ja myös muiston syvällisin paradoksi: menneisyys on ”samanaikainen” sen nykyisyyden kanssa, joka se (menneisyys) *on itse ollut*. Jos menneisyys ei olisi odottanut lakatakseen eksistoimasta, jos se ei olisi välittömästi ja nyt sitä, mitä se kuluttuaan on – menneisyyttä yleensä –, se ei voisi tulla koskaan siksi, mitä se on: se ei koskaan olisi juuri tuota nimenomaismenneisyyttä. Ellei se rakentuisi välittömästi, ei se voisi myöskään rakentua uudelleen myöhemmän, tulevan, nykyisyyden perusteella. Mennyt ei koskaan konstituoituisi, ellei se olisi yhteisläsnäolossa sen nykyhetken kanssa, jonka menneisyyttä se on.

Menneisyys ja nykyisyys eivät merkitse kahta peräkkästä tuokiota vaan kahta samanaikaisesti esiintyvää tuokiota: Toinen on nykyhetki, joka ei lakkaa kulumasta. Toinen taas on menneisyys, joka ei lakkaa olemasta mutta jonka kautta (läpi) jokainen nykyhetki kulkee, käy. Juuri tässä mielessä on olemassa puhdas menneisyys, jonkinlainen menneisyys yleensä. Menneisyys ei tule nykyisyyden jälkeen, vaan päinvastoin se (menneisyys) on nykyisyyden edellytyksenä, puhtaana tilana, jota ilman nykyhetki ei kuluisi. Toisin sanoen: kukin nykyisyys *palaa itseensä menneisyytenä*. Ainoa samamerkityksinen teesi on Platonin Muiston (*Reminiscence* [myös muistelu]) käsite. Samaten muisto vahvistaa puhtaan menneisyyden olemisen, menneisyyden olemisen itsessään, ontologisen Muiston, joka on kykenevä palvelemaan ajan auki kerimisen perustana. Vielä kerran siis platonilainen innoitus tekee itsensä syvällisesti tunnettavaksi Bergsonissa.



Valokuva 8. ”Valokuvan suunta on nykyisyydestä yhä syvemmälle olleisuuteni kerrostumiin (pyöräilevä nainen matkustaa sedimentoituneesta poisliukuneisuudesta kohti läsnäoloa).”

Mies-poika:

Olen siirtynyt suoraan menneisyyteen. Olen hypännyt siihen aikaan, jolloin puu-Varkaus eli jonkinlaista loppunsa alkua. Televisi-

oon oli saatu kaksi kanavaa, väri ajoivat kuvaruuduissa takaa omia alkuperiään ja Hurriganes oli jo julkaissut *Get On* -levynsä. Olin ostanut itselleni 125-kuutioisen Yamahan, ”piikin”. Olen tehnyt aikahypyn, eksistentiaalisena aikamiehenä.

Edessäni on kuva, josta näkyvät talot, *Suontaus I ja II* (taemmainen on numero yksi), muutta mutkitta purettiin – raivattiin pois kehityksen tieltä. Kaiken päämääränä oli modernistaminen. Jos nyt kävelen pitkin Savontietä, on Suontauksien paikalla Honeywell Measurexin kaksikerroksinen, punatiilinen teollisuusrakennus. Miten siis hyppyni menneisyyteen on oikeastaan ollut mahdollinen? Vaikka seisaisin kolmena päivänä perätysten Honeywellin aidan takana, ei tuo kerran ollut saavu takaisin nykyhetkeen. Myöskään pelkkä valokuva ei herätä Suontauksia uudelleen henkiin. Ainoa tapa saavuttaa jotakin olennaista on mennä ”paikan päälle”.

Istun Yamahani satulassa ja ajan pitkin Savontietä: olen menossa elokuviin, Kino-Savoon, katsomaan uutta *Bond*-filmiä, *The Spy Who Loved Me*. Elokuva on ohi, ja päässäni kaikuu *Carly Simonin* ääni: ”Nobody Does It Better.” Tuon hetken ja tämän kirjoitustuokion välissäkö valokuvan todellisuus eksistoi? Ikään kuin se olisi ”kiikissä” näiden kahden aikapisteen keskellä, lomassa. Eli onko minun nyt ajateltava, että Yamaha-kotvanen (Suontauksineen) on olemassa vain siksi, että se kerran oli läsnä nykyisyytenä? Entä onko tämä aktuaalinen kirjoitustuokioni muokannut uudelleen edessäni olevaa valokuvamenneisyyttä? Puhaltanut siihen toistamiseen elämän?

Edellisessä kappaleessa esitettyihin kysymyksiin lienee vastattava kielteisesti. Taas olen tekemisissä psykologismien peikon kanssa: muisto ja havainto tuntuvat jälleen sekoittuvan toisiinsa. Jos nyt yritän herättää edessäni olevan kuvan aktuaalisen nykyisyyteni avulla, silloinen Yamaha-todellisuuteni ”sulaa” tähän läsnäoloon. Kerron ehkä oman tarinani itselleni mahdollisimman edullisessa muodossa. En oikeastaan valehtelee vaan muutan epämääräiset tai huonot asiat positiivisempiin ”asuihin”. Kenties pyrin saamaan samalla lisäarvostusta muiden silmissä? Käsittelen sisältöä samalla tavoin kuin nykyhetkistä havaintoanikin: luon jonkinlaisen valheellis-todellisen takaumaperseption. Mennyt minäni esittäytyy nykyhetkistetyssä

ideaalistuksessaan, olleen, olevan, olemattoman ja toivotun (halutun) limittävänä kehollistuksena.

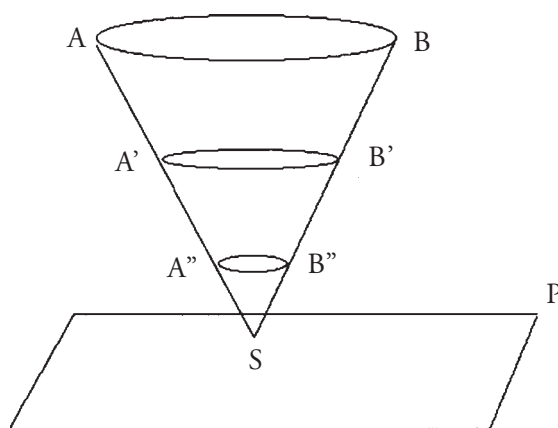
Toisin sanoen, ovatko Suontaukset ja Yamaha-eksistenssini menneisyyttä vain siksi, että tämä kirjoitusnykyisyyteni sijaitsee vuodessa 2000? Nykyistynyt läsnäoloni on syrjäyttänyt ja korvannut savontiestyneen silloisuuteni – millaisiin päätelmiin se antaa oikeutuksen? Kun Yamahani satulasta katselin Suontauksia, lipui tuo nykyisyys samanaikaisesti jo menneisyyteen. Menneisyys on ainoastaan olemalla ensin nykyisyyttä (ja myös yhtäaikaisesti omaa menneisyyttään); simultaanieksistentiaalisuus merkitsee sitä, että mennyt minäni on samanhetkinen nykyminäni kanssa, koska tuo pois liukunut minäni on ollut niin ikään nykyminäni. Silloisuuteni tarkoittaa mennyttä itseäni yleensä, joksi nyttisyyteni on muttunut ”kuluttuaan”. Katselen edessäni olevaa kuvaa ja olen samanaikainen tietyn (menneen) nimenomaisitseni, tuolloisuuteni, kanssa. Tällä tavoin myös tuleva minäni, ennakoituuteni, voi sisältää tuolloisuuteni ja tämän läsnäoloisen nyttisyyteni. Kaikki kolme aikaminääni ovatkin yhteispresensissä keskenään.

On oikeastaan kaksi olennaista aikaitseäni: 1) alati vanheneva sekä ”näyttämöltä poistuva” nykyisminäni ja 2) pysyvä olleisminäni, johon jokainen nykyisminäni (vuorollaan) yhdistyy, liittyy. On siis olemassa – tai on oltava olemassa – jonkinlainen ”yleinen” olleisminäni, jotta kukin nykyisminäni voisi eksistoida ja sitten jättää oman läsnäolonsa. Eli jokainen läsnäoloitseistäni – joka on myös syntynyt itsestäni – palaa itseensä, ”puhtaaseen” olleisminääni. Tuo ”puhdas” olleisminäni on ikään kuin ontologinen Ideaali-itseni: pysyvä olleisuuteni itsessään – se kasvuitseni, josta jokainen muuttuvainen nykyisminäni syntyy ja johon kukin nykyisminäni myös palaa, ”kuolee”. Tämä *anamnsis*-itseni alituisesti vain *on*, saamatta kuitenkaan koskaan kehollistunutta ilmiasua. Silti se on ehtona Yamaha-olleisuudellenikin.

Teoreetikko:

Idealla nykyisyyden ja menneisyyden samanaikaisuudesta on yksi lopullinen merkitys: ei ainoastaan menneisyys ole yhtäaikainen (jo) olleen nykyisyyden kanssa vaan säilyttäessään itsensä itsessään (sa-

malla kun nykyisyys kuluu) se tarkoittaa kokonaista, täydellistä menneisyyttä. Kyseessä on koko menneisyytemme, joka on samanaikainen kaikkien nykyhetkien kanssa. Kuuluisa metafora kartiosta (valokeilasta [*cone*]) kuvaa tätä yhteisläsnäolon täydellistä tilaa. Tämänkaltainen tila lopulta kuitenkin vihjaa siihen, että menneisyydessä itsessään ilmenee syvyyden kaikenlaisia tasoja, osoittamassa samanaikaisuuden jokaista mahdollista hetkeä.



Kuvio 1. Yhteisläsnäolon kokonainen tila.

Menneisyys AB on yhteisläsnäolossa nykyisyyden S kanssa, sisällyttämällä itseensä kuitenkin kaikki lohkot A'B', A''B'' jne. Lohkot mittaavat likeisyyden tai etäisyyden puhtaasti kuvitteellisia asteita suhteessa S:ään. Kukaan näistä alueista on itsessään näennäinen, virtuaalinen, kuulumalla menneisyyden itsessään-olemiseen. Mikään lohkoista tai tasoista ei sisällä tiettyjä menneisyyden elementtejä vaan aina menneisyyden totaalisuuden. Ne sisältävät tämän kokonaisuuden jossakin määrin laajentuneella tai supistuneella (rajoittuneella) tasolla. Juuri tässä täsmäpisteessä supistumamuisto (*contradiction-Memory*) sopii yhteen muistamismuiston (*recollection-Memory*) kanssa ja tavallaan ottaa ”johdon” itselleen. Näin on mahdollista päätellä, että bergsonilaista kestoa määrittää perimmäisessä analyysissä peräkkäisyys eikä samanaikaisuus.

Aika ja vapaa tahto -teoksessa (*Time and Free Will*) kesto on todellakin määrittynyt peräkkäisyyden avulla – samanaikaisuudet ovat viittaamassa takaisin tilaan; ja uutuuden voiman avulla – toisto (kertautuminen) on viittaamassa takaisin Aineeseen. Syvällisemmin analysoituna kesto on peräkkäisyyttä ainoastaan suhteellisesti puhuen (samoinhan olemme havainneet, että se on jakamaton vain relatiivisesti). Duratiivisuus merkitsee tosiaankin peräkkäisyyttä mutta perinpohjaisessa mielessä ainoastaan siksi, että se tarkoittaa näennäistä samanaikaisuutta: kaikkien tasojen yhteisläsnäoloa itsensä kanssa, jokaisessa venymisessä ja supistumisen sekä laukenemisen (*détente; relaxation*) kussakin asteessa. Tällä tavoin, samanaikaisuuden (yhteisläsnäolon) mukana, kertautuminen on tuotava uudelleen takaisin keston. Kyseessä on aineen ”fyysisestä” toistumisesta täysin poikkeava ”psykkisen” kertautumisen malli: pikemminkin ”tasojen” toistuminen kuin yksittäisten tasoelementtien toistuminen, paremminkin virtuaalinen kuin aktuaalinen toistuminen. Kun koko menneisyytemme on leikitty, ”pelattu”, se alkaa uudelleen, toistaa itseään, *samanaikaisesti*, kaikilla niillä tasoilla, jotka se luonnostelee, hahmottelee.

Palatkaamme siihen ”hyppyyn”, jonka teemme silloin – etsiesämme muistoa –, kun sijoitamme itsemme heti menneisyyteen. Bergson antaa seuraavan selityksen: ensin menneisyyteen yleensä ja sitten menneisyyden määräalueeseen. Tämä ei merkitse sitä, että yksi vyöhyke sisältää menneisyyden tiettyjä elementtejä, tiettyjä muistoja, vastakohtana jollekin toiselle alueelle, joka taas sisältää eri muistoja. On kyse siitä, että on olemassa erillisiä tasoja, joista kukin sisältää menneisyytemme kokonaisuuden mutta jonkin verran supistuneessa olomuodossa. Juuri tässä mielessä on mahdollista puhua olemisen alueista itsessään, menneisyyden ontologisista vyöhykkeistä yleensä, joista kaikki ovat yhtä aikaa olemassa, kukin ”toistaen” toistaan. (Ks. kaikkia teoreetikon vuorosanoja varten Deleuze 1988, 54 – 61.)

Mies-poika:

Ajatus eri aikaminieni päällekkäisyydestä ja sisäkkäisyydestä on äärimmäisen kiehtova. Tuo varhemmin mainitsemani olleisuusitseni

yleensä sisältää menneiden vaiheitteni kokonaisuuden, olleisuuteni täydellisyydessään. Nykyisminäni on oikeastaan täynnä, täpöytynyt, varhemmista olleisuuksistani: kaikki elämäni (tai elämättä jättämäni) päivät ovat mukana kussakin aktuaalisessa havainnossani. Kyseessä on olleisuusitseni koko laajuudessaan, supistumattomassa (tai supistamattomassa) muodossaan, ”asussaan”.

Valokuvan suunta on nykyisyydestä yhä syvemmälle olleisuuteni kerrostumiin (pyöräilevä nainen matkustaa sedimentoituneesta poisliukuneisuudesta kohti läsnäoloa). Taustalla näkyy kiosk, jonka vierellä on leikkikenttä. Kun tietä jatkaa vielä pitemmälle, vastaan tulee vanha lastentarhani (tai päiväkotini). Olemiseni lohkokartta alkaakin valmistua:

1) AB kuvaa aikaa, joka on kuvan ulkopuolella: niitä päiviä, jolloin minä kuljin rahalaukku repussani kohti Kommilan lastentarhaa (silloiseen kieleen sisältynyt nimitys). Taitoin matkani hyvin paksurenkaisella pienoispöydällä, joka vastasi kaikkia unelmiani uudesta ja erikoisesta. Tämän supistumamuiston nimeksi sopisi (Giacomo) *Agostini*-itseni.

2) A'B' siirtää minua lähemmäksi nykypäivää omassa olemishistoriassani. Olen jo aloittanut oikean koulun ja seison kuvassa näkyvän Empon kioskin tiskin ääressä ostamassa Kuumatka-jenkki-purukumia. Apollo 11 on laskeutunut kuuhun ja vienyt minutkin pitkille retkille avaruuteen. Puuttuvien kuvien saaminen vaatii onnen lisäksi myös liikepoikaisvainua: sopivalla vaihdokkikokoelmalla on helppo tehdä houkuttelevia tarjouksia harvinaisuuksista. Supistumamuisto voisi olla nimeltään (Neil) *Armstrong*-itseni.

3) A”B” tuo minut yhä lähemmäksi nykyisyydessä siintävää aikakameran etsintä. On 1980-luvun loppu, olen juuri valmistunut maisteriksi. On juhlayöni, ja seison Tirmulantorin reunalla. Toukokuu tuoksuu. Kiosk ja Suontaukset ovat poissa. Kaikkialta tuijottaa vastaan 1970-luvun laatikkoarkkitehtuuri; modernistaminen vaatii suoria ja sileitä seiniä sekä teräviä kulmia. En ole täällä enää kotonani: supistumamuistoni ristittäköön *Alienoitusmisitsekse*ni.

4) Olen temporaalisuuskartioni kärjessä S: siinä nykyisyydessä, joka on jo tämän virkkeen päättyessä olleisuutta. P-taso illustroi subjektiivista käsitystäni maailmankaikkeudesta. Eksistentiaaliin kärkeen, nykyisteeni, on koottu subjektiivinen kuvani aktuaalisesta todellisuudesta – yksi aspekti tasosta P. Supistumamuisto (vai -havainto) on nimeltään *Haihtuvaisitseni*.

Muistamismuisto on se ontologinen Muisto, jonka rajallisempia osia kaikki supistumamuistot ovat. Voisi siis todeta, että pisteessä AB on mukana vähemmän olemishistoriaani kuin kohdassa A”B”. Toisaalta AB venyttäytyy paljon kauemmaksi olleisuuteeni kuin A”B”. Kun nyt tuijotan valokuvaa ja hyppään olleisuuteni määräkohtaan, toistuvat esimerkiksi A’B’-tuokio ja kaikki siihen sisältyvät varhemmuudet. Samanaikaisuus on osa muistoa itsessään; kertautuminen liittyy aina kuhunkin (uuteen) nykyhavaintoon. Mikäli aloitan paluuni yhä olevaan olleeseen läsnäololeikkinä, perseptioaktini on kykenevä toistamaan jokaisen valokuvassa näkemäni varhemmuuden aina tietystä täsmäpisteestä – samanaikaisesti koko itseään edeltäneen olemishistoriani kanssa.

AB sisältää kaikkein ohuimman ”siivun” olleisuudestani, koska se sijaitsee kaikkein kauimpana, syvimmällä, historiassani. A”B” toistaa myös jaksot A’B’ ja AB; kaikki ontologisen olleisuuteni varhemmuudet siis ovat samanaikaisesti läsnä S-kohdan Haihtuvaisuusitsessäni. Minkään täsmävyöhykkeen saavuttaminen ei kuitenkaan onnistu ilman siirtymistä (ensin) poisliukuneisuuteen yleensä. Leikillisesti voisi vielä todeta, että olen eksistentiaalisesti kaikkein pulskimmillani pisteessä S – kaikkein ohuimpana *luikkuolemisitsenäni* esittäydyn taas kohdassa AB.

3. matka: todellinen kesto ja tulevaan näkeminen

Kertoja:

Edelliset matkat ovat suuntautuneet taaksepäin, kerran olleeseen. Miten tilanne muuttuu, kun kurottaudutaan tulevaan, vielä elämättömään olemiselementtiin? Tulevaisuuden hahmotteleminen kohdistuu aina jonkinlaiseen ikään kuin -ulottuvuuteen, aavisteltuun

ja ennakoituun eksistentiaalisuuteen. Onko siis ennustaminen, tuloksekas aikapovaaminen mahdollista?

Jonkinlainen itsedialoginen monologi toteutuu väittämien ja vastaamien avulla. Väittämät esittää filosofi Matti (*teoreetikon* positioista), joka pohtii samalla, millainen kyky mahdollinen tulevaan näkeminen olemukseltaan on. Mukana, vastaamien täyttäjänä, on Tapani, joka on Matti-filosofin tuntemattomampi itse, toisnimellinen alter ego (tutkijan etunimet ovat Matti Tapani). Filosofiminä on enimmäkseen nykyisyydessä; aikamatkaajaminä taas kulkee pääasiallisesti olleessa (vai tällä kertaa menneessä?). Elettynä kuvana on edelleenkin Suontaustat paljastava Savontie-miljö (Varkaudessa). Kameran silmä katsoo nyt vain olleisuuden kerrostumista kohti tulevaa (Suontaus I on taloista etumaisena). Kuvan nainen kävelee eletystä Matti-tuolloisuudesta päin antisipoitavana olevaa Tapani-ennakoitua – vielä kehollistumatonta olemiselementtiä. (Ks. myös erityisesti Itkonen 1999b, 35 – 83.) Filosofinen ”lihasanailu” alkakoon.

Väittäjä:

Asian selvittämiseksi kuvitelkaamme ihmistä, kokevaa minää, jonka tehtävänä on näennäisesti vapaan päätöksen (ratkaisun) tekeminen vakavissa oloissa. Kutsukaamme häntä Tapaniksi. Kysymys kuuluu, olisiko filosofi Matti – eläessään samanaikaisesti tai ehkä muutama kymmenen vuotta aikaisemmin kuin Tapani – ollut kykenevä tuntemaan kaikki ne asiantilat tai olot, joissa Tapani toimii. Olisiko Matti siis pystynyt ennustamaan varmasti kaikki Tapanin tekemät valinnat?

On olemassa lukuisia tapoja kuvata (ja kuvitella) jonkun ihmisen mielentilaa tietyllä hetkellä. Yritämme tehdä niin, kun esimerkiksi luemme romaania. Miten ikinä kirjailija onkin huolehtinut sankarinsa tunteiden kuvaamisesta ja jopa tuon heeroksensa vaiheidensa seuraamisesta, teoksen loppu – ennalta aavistettuna tai aavistamattomana – lisää jotakin siihen ajatukseen, jonka olimme hahmosta muotoilleet. Siksi tuo romaanihahmo oli meille ainoastaan osittain tuttu. Todellisuudessa ne syvät psyykkiset tilat, joita vapaat aktimme selittävät, ”pusertavat ulos” ja summaavat koko menneen

historiamme. Jos Matti tuntee ne olot, joissa Tapani toimii, meidän on oletettava, ettei ainutkaan Tapanin elämän yksityiskohdista jää Matilta huomaamatta. Meidän on myös otaksuttava, että tällaisessa tilanteessa Matin mielikuvitus rekonstruoi ja jopa elää uudeleen Tapanin (koko) historian. Nyt on kuitenkin syytä tehdä yksi välttämätön ero. Kun itse käymme läpi tietyn psyykkisen tilan, tiedämme täsmällisesti tuon tilan intensiivisyyden ja sen merkityksen suhteessa muihin tiloihin. Emme ole selvillä itseistämme mittauksen tai vertailun avulla vaan siksi, että esimerkiksi syvän tunteen intensiivisyys on pelkästään tuo tunne sinänsä.

Jos taas toisaalta yritämme tehdä tästä psyykkisestä tilasta selkoa muille, emme kykene saamaan heitä käsittämään intensiivisyyden olemusta ilman täsmällistä matemaattista merkkiä. Meidän tulee mitata tilan merkitys ja verrata sitä edeltävään sekä seuraavaan tilaan. Lyhyesti esitettynä meidän on määritettävä se osa, jota tuo tila (merkityksineen) esittää viimeisessä näytöksessä. Meidän on sanottava, että se (tila) on vaihtelevan intensiivinen, vaihtelevan merkityksellinen, mikäli viimeinen näytös selitetään sen avulla tai ilman sitä. Meidän oma tietoisuutemme – havaittuaan tämän sisäisen (sielullisen) tilan – ei kuitenkaan tuntenut minkäänlaista tarvetta moiseen vertailuun: intensiivisyys oli annettu tietoisuudellemme tuosta tilasta itsestään kumpuavana laatuna, joka ei ole sanoin ilmaistavissa. Toisin sanoen psyykkisen tilan intensiivisyyttä, ”kiihkoisuutta”, ei ole annettu tietoisuudelle erityismerkkinä, joka on mukana tilassa ja osoittaa sen voimakkuutta samalla tavoin kuin eksponentti algebrassa.

Olemme tuoneet edellä julki sen, että psyykkinen tila ilmaisee oikeastaan katvettaan (varjoaan) ja ominaislaatuaan. Olemme niin ikään todenneet, että tunteen intensiivisyys koostuu tuon tunteen tunnettavana (tunnettavissa) olemisesta. Meidän onkin erotettava kaksi tapaa omaksua toisen ihmisen tietoisuustiloja:

- 1) Dynaaminen menettely, jossa toisen tietoisuustilat koetaan itse.
- 2) Saattinen menettely, jossa toisen tietoisuustilat korvataan niiden kuvalla tai pikemminkin älyllisellä symbolilla, niiden idealla.

Jälkimmäisessä tapauksessa (2) tietoisuustilat kuvitellaan sen asemesta, että ne toistettaisiin. Nyt kuitenkin tuohon kuvaan psyykkisistä tiloista itseistään on lisättävä jonkinlainen viittaus, merkki, niiden intensiivisyydestä, koska ne eivät enää vaikuta siinä ihmisessä, jonka mieleen ne on kuviteltu. Kuvittelijallakaan ei ole enää mitään mahdollisuuksia kokea psyykkisten tilojen väkevyyttä, tuntemalla itse todellisesti tuo voima. Näin tämä indikaatio sinänsä omaksuu välttämättä kvantitatiivisen laadun: osoitetaan esimerkiksi, että tietystä tunteesta on runsaammin voimaa kuin jossakin toisessa. Huomautetaan myös, että väkevämpi tunne on tarpeellista ottaa enemmän huomioon, koska se on ollut tärkeämmässä osassa. Ja miten tämä on voinut olla tiedossa, ellei ihmisen myöhempää historiaa ole tunnettu etukäteen? Koko historiahan olisi tiedettävä niine täsmällisine tekoineen, joiden avulla (joina) tämä tilojen tai viehtymysten moneus on virrannut esiin.



Valokuva 9. ”Yhä minä ja Tapani-itseni odotamme ystäväämme Suontaus I:n edessä; kevät tuoksuu, aurinko paahtaa korkealta. Ehkä Jumala sittenkin on olemassa.”

Vastaama:

Seison Suontaus I:n edessä ja nojaan metalliseen muuntajalaatikkoon. Odotan ystävääni hänen kotinsa edessä. Meidän on määrä lähteä kalastamaan Kämärinkoskelle. Olemme 11:n, syksyllä aloittamme eri kouluissa. Hän on valinnut Keskikoulun ja minä Varkauden Yhteislyseon. Entä sitten? Eikö kyseessä ole vain pieni ero koulujen nimessä?

Aikamatka kohti tulevaisuutta alkaa siis hivenen kuvassa kävelvän kassinaisen edestä. Hän on vasta tulossa siihen kohtaan, jossa minä nojailen muuntajalaatikkoon. Kun tuo Tapani-itseni valitsi koulukseen (menestyttyään pääsykokeissa) Yhteislyseon, hän tuli valinneeksi samalla paljon muutakin – täysin tietämättään. Entinen Tehtaankoulu oli ollut kokonaan A. Ahlström -konsernin omistuksessa. Sieltä juontui täysin selvä jaottelu herroihin ja työläisiin. Lapset olivat silkkoja vanhempiensa sosiaalisen aseman perijöitä, tahdottomia jatkeita (ks. myös Itkonen 2000, 4). Suontaus ympäristöineen kuului tuohon työläiselementtiin. Kaikki tuo muassani aloitin erittäin oikeistomielisen ja näennäisesti laajakatseisen varkautealaisen eliittikoulun. Olin vain ylpeä saavutuksestani, en ratkaisuni mahdollisesti herättämistä ”sivuvaikutuksista”. Entä tästä eteenpäin, minne Tapani-minäni tie on kulkeva?

Voisin asettaa tämän kirjoitustaipaleen tavoitteeksi, filosofiseksi päämaaliksi, autobiografisen identitettiuudelman hahmottelemisen, kertomisen. Lienee mahdollista puhua myös narratiivisesta minämatkasta. Uudelman viittaa nimenä novelliin: ennakoituspyrkimyksistä huolimatta tulevaisuus sisältäneen kuitenkin myös jotakin yllättävää, odottamatonta. Nojaan edelleen samaan muuntajalaatikkoon (verkkaisen alastalonsalimaisesti) mieleni täynnä ulospäin näkymätöntä onnentunnetta. Tuijotan nyt tuota Tapani-itseäni ja mietin: ”Mitä odottava katse oikein näkee, mistä se haaveilee?”

Jos lukisin jonkun toisen kirjoittamaa identiteettiuudelmaa Tapani-itseni elämästä, en ehkä voisi hyväksyä kaikkia esiin nostettuja asioita. Muistini olisi saattanut olla selektiivinen; tai sitten tuon toisen havainto olisi ollut liiaksi kiinni omissa subjektiivisissa lähtökohdissaan. Asian tekee entistä mutkikkaammaksi vaatimus siitä, että uudelman olisi kyettävä kirjoittamaan prospektiivisesti,

tulevaisuutta kaavaten. Kuvitelkaamme siis, että aloitan tarinan(i) kutomisen tuosta Suontauksen edestä. Sitten se poistetaan muististani ja saan saman kertomuksen luettavakseni vasta vuonna 2000. Tämä ensimmäinen luku tai näytös keskittyy pelkästään koulutukseen ja siihen liittyviin eri mahdollisuuksiin.

Tapani-minäni on aloittamassa Yhteislyseota, josta on mahdollisuus kirjoittaa ylioppilaaksi (jos lukioon nyt sitten selviytyy). Koulun opettajilla on jo tietty ennakkokäsitys tulevasta oppilaasta, koska pääsykokeet ovat antaneet hänestä jonkinlaista osviittaa. Samoin Tehtaankoulusta lähetetty suosituskirje, joka on varmasti sisältänyt viittauksen myös vanhempiin ja perheen varallisuuteen tai varattomuuteen. Lähtökohta ei liene kaikkein huonoin, jos ei sitten kaikkein paraskaan. Miljöö on teollinen: paperia ja selluloosaa on tehty ainakin jo 1900-luvun alusta lähtien. Todennäköisesti siis Tapani-itsenikin valitsee turvallisen linjan ja menee keskikoulun (sekä myöhemmän peruskoulun) jälkeen ammattikouluun. Tuossa fyysisessä ympäristössä miehenalkujen ei ole ollenkaan välttämätöntä mennä lukioon. Myöhemmin sitten Tapani-minäni täydentää osaamistaan Walter Ahlströmin teknillisessä koulussa ja aloittaa uranousunsa työnjohtajaksi. Uudelman lopussa lukijalle paljastetaan totuus: hahmotelmat osoittautuvat täysin vääriksi ja maailma liian automaattisena otetuksi. Olen tuntenut Tapani-itseni ainoastaan osittain. Mitähän minulta oikein jäi huomaamatta ja miksi? On yritettävä toistamiseen.

Tapani-itseni haaveellinen katse taitaakin olla täynnä jotakin muuta kuin ”isien jälkien” seuraamista. Ehkä hän puhdistaaikin kaikki menneisyyden hiekat päältäään koulukulkunsa edetessä. Yhteislyseo on perinteikäs koulu. Perustettu jo vuonna 1919 – kohta veljesveren haalistumisen ja punaisen parasiitistön kitkemisen jälkeen. Kielivalikoima on hyvä: tarjolla on englantia, saksaa, ranskaa ja venäjää. Tehtaankoulussa Tapani-minäni on saanut luokan ainoita kymppejä englannin kokeista. Jospa käykin niin, että Tapani-itseni aloittaaakin peruskoulun jälkeen lukion ja valitsee kielilinjan. Sehän merkitsisi myös lyhyttä matematiikkaa ja teknisen alan hylkäämistä kokonaan. Luoja paratkoon, suuntana olisikin humanistinen sivistys. Ehkäpä katseen haaveellisuus kurottaa jo kohti yliopis-

toa ja kirjallisuuden sekä suomen kielen opintoja. Sittenhän maailma olisi avoinna tohtoroitumiseenkin – ja tarvittaessa vielä useammin kuin kertaalleen.

Ei Tapani-itseni ylpeyttä Lyseoon pääsystä voi mitata senteissä tai grammoissa. Tuo tunne on vain yksinkertaisesti elettävä läpi, koettava. Ylpeys ja tyytyväisyys ovat kuitenkin niin väkeviä, että perinteisen ammatillisuustaipaleen hylkääminen ei ole oikeastaan mikään ihme. Mutta silti, humanismi ja tohtoroituminen – ei mikään Tapani-itseni tai eletyn varkauteilajiljööön historiassa viittaa tällaisiin valintoihin! Vaatimattomuutta ja nöyryyttä hän sitä on kasvatuksessa koko ajan korostettu. Ei niitä sovi näin helposti unohtaa ja talloa jalkoihinsa. Kyllä jokaisen on opittava tuntemaan rajansa.

Haaveellinen katse viittaa siis tietyin varauksin yliopistoon ja humanistiseen sivistykseen. Keskikoulu vaihtuu 1970-luvun myllerryksessä peruskouluksi. Tapani-itseni kiristää tahtiaan ja keskittyy entistä enemmän läksyihinsä. Jos joku haluaa saada selkoa siitä, miten olennainen sija nuoren koululaisen elämässä opiskelulla ja oppimisella on, helppoa olisi varmaankin antaa mainesanaksi *kymmenen*. Silloin kaikkein ”numerollisinkin” ihminen ymmärtäisi asian vakavuuden. Tai ehkä sen saattaisi määritellä sanalla ääretön – olisihan ainakin sen verran suuri luku, että vastaansanominen tuntuisi vaikealta. Tähän kohtaan olisi sitten helppo verrata tulevaa tohtoroitumista ja sanoa omahyväisesti: ”Jo minä sen silloin näin, että tämä poika menee vielä pitkälle.”

Tapani-minäni ilmeisesti nauttii koulunkäynnistä: uuden opetteleminen tuottaa mielihyvää. Koenumerot eittämättä kertovat jotakin ja vahvistavat valittuja pyrkimyksiä. Ei asia kuitenkaan ole niin yksinkertainen, että voisi listata mielihyväntuottajat vaikkapa seuraavasti: 1) kalastus, 2) koulu, 3) urheilu ja 4) elokuvat. Tunne syntyy yksinkertaisesti siitä, mitä kulloinkin tekee ja miten intensiivisesti siihen paneutuu. Ei ole siis olemassa jotakin merkkiä tai osoitinta tietoisuuden koulukiihkoisuudelle, kalastusväkevyydelle jne. Matti-itsessänikään ei liene vaikkapa punaista hehkulamppua, joka syttyy koulun sisälle astuttaessa. Ei siinä tarvita mitään sanoja, kun uusi kieli avaa Sladen kappaleiden synnyttämää kokemusmaisemaa. On vain tunne maailman laajenemisesta ja kiihkeä palo

oppia lisää. Ainoastaan taivas on rajana: mihinhän tie vielä kulkeekaan?

Kouluinnostus on mahdollinen, jos on tilaisuus tuohon entusiasmiin – ja sitten tietenkin tuon palon lumoissa, sisällä, oleminen. Jotta pystyisin edeltäpäin kuvittelemaan Tapani-itseni tuntemukset, minun olisi käytävä ne itse läpi. Tämä dynaaminen proseduuri soisi minulle potentiaalisuuden myös totuudenmukaisesti sitten kuvailla kokemussisältöjäni. Staattisessa menettelyssä ”sortuisin” varsinaisen elämyksen asemesta sen symboliin tai ideaan: älyllistäisin maailman todellisen kosketuksen. Nyt saatan ainoastaan liikkua jonkinlaisessa ikään kuin -ulottuvuudessa ja kuvitella Tapani-minäni utuiseen katseeseen liittyvät kouluhaaveet ja oppiunelmat. Minun on sijoitettava Tapani-puoliskoni eri vaiheisiin omassa tulevaisuudessaan: esimerkiksi peruskoulun päättymiseen, ylioppilasjuhliin ja maisteriksi valmistumiseen. Olisi myös kyettävä tekemään jonkinlainen kvantitatiivinen ero noiden vielä edessä olevien väkevyyksien välille. Ehkä kannattaisi sijoittaa kaikkein tärkeimpään asemaan ylioppilasjuhla ja jättää peruskoulun päättymisen kaikkein vähimmälle huomiolle. Tällä tavoin Tapani-itseeni vaikuttavien voimien keskinäinen järjestys paljastuisi myös ulkopuolisille. Koko rakennelmani olisi kuitenkin silkkaa arvailua (kuten futurologia yleensäkin?), ellen olisi itse tuntenut kaikkea tuota jo etukäteen. Kun Tapani-itseni nuorena ylioppilaana painaa valkolakin hiuksilleen, on nousevan nuoruuden kiihko koettava – pelkkä nimellinen läsnäolo jää valheeksi, ei riitä mihinkään.

Väittäjä:

Ensimmäisessä väittämässä esitetyn perusteella on syytä vielä todeta: jos Matilla on oleva kohdallinen käsitys Tapanin historian minä tahansa tuokion sieluntilasta, on ainoastaan kaksi tietä avoinna:

- 1) Romaanikirjailijan tavoin – tietämällä minne henkilöahmon saattaa, opastaa – Matin täytyy jo ennakolta tuntea Tapanin (tarinan) viimeinen näytös ja siten kyetä täydentämään sielullinen kuvansa niistä peräkkäisistä tiloista, joiden läpi Tapani kulkee. Täydennys on tehtävä viittaamalla muutaman kerran noiden tilojen arvoon suhteessa Tapanin koko historiaan.

2) Matin on päätettävä kokea nämä erilaiset tilat, ei mielikuvi-
tuksessa vaan todellisuudessa.

Ensimmäinen hypoteesi on asetettava yhdelle puolelle, koska kysymyksen todellinen ydin, kykeneekö Matti – ainoastaan annettun entisyyden (varhempien vaiheiden) avulla – näkemään ennakolta viimeisen näytöksen. Havaitsemme, että meidän on pakko sen tähden radikaalisti muuttaa Matista muotoilemaamme käsitystä: hän ei olekaan, kuten olimme aluksi ajatelleet, katsoja (tarkkailija), jonka silmät näkevät (ajan läpi) tulevaisuuteen. Matti on näyttelijä, joka esittää Tapani osan etukäteen. Ja on myös muistettava, ettei Mattia voi vapauttaa tämän osan yhdestäkään pikkuseikasta, sillä kaikkein arkipäiväisimmillään tapahtumilla on merkityksensä elämäntarinassa. Vaikka olettaisiinkin, etteivät jokapäiväisyydet ole tähdellisiä, emme silti voi päättää, että ne ovat merkityksellisiä vain suhteessa viimeiseen näytökseen. Hypoteettista viimeistä näytöstä hän ei ole annettu. Meillä ei ole myöskään oikeutta keskeyttää – ei edes sekunniksi – erilaisia tietoisuustiloja, jotka Matti käy läpi ennen Tapania. Yhtäjaksoisuus on olennaista, koska esimerkiksi saman tunteen vaikutukset jatkavat kerääntymistään keston jokaisena hetkenä. Näiden vaikutusten lopputulemaa ei voitaisi oivaltaa yhtäkkiä kokonaisuudessaan, ellei tiedettäisi tunteen merkityksellisyyttä – totaalisuudessaan ymmärrettynä – suhteessa viimeiseen näytökseen, jonka juuri oletetaan jäävän tuntemattomaksi.

Mutta jos Tapani ja Matti ovat kokeneet samat tunteet yhtäläisessä järjestyksessä, jos heidän mielillään on sama historia, miten erotamme toisen toisesta. Tapahtuuko se kehon avulla, jossa nuo mielet (he, Tapani ja Matti) oleilevat, asuvat? Tapahtuuko se paikan avulla, jonka he ottavat haltuunsa ajassa? Siinä tapauksessa he eivät olisi enää läsnä samoissa tapahtumissa: nyt heillä on hypoteettisesti yhteinen menneisyys ja yhteinen nykyisyys, kokemuksellinen keskinäisyys. Meidän onkin päätettävä kaksi asiaa: Tapani ja Matti ovat yksi sekä sama henkilö – ketä siis kutsumme Tapaniksi, kun hän toimii, ja ketä Matiksi tehdessämme yhteenvetoa hänen historiastaan?

Mitä täydellisemmiksi olemme muotoilleet niiden olojen pääsisällöt, jotka – tunnettuina – olisivat tehneet meille mahdolliseksi

ennustaa Tapanin tulevan toiminnan, sitä lähemmäksi ymmärryksemme olisi päässyt hänen olemassaoloon. Samalla olisimme myös yltäneet aina vain likemmäksi elämään Tapanin elämää vielä kerran sen pienimpiin yksityiskohtiin saakka. Siten ulottuisimme varsinaiseen tuokioon, kun – toiminnan tapahtuessa – ei olisi enää mitään ennakolta nähtävää (tiedettävää) vaan ainoastaan jotakin tehtävää. Myös jokainen yritys ideaalisesti konstruoida todella tahdottua tekoa päättyy pelkkään aktin todistamiseen, samalla kun tuota tekoa toteutetaan tai sitten, kun se on jo toteutettu.

Vastaama:

Identiteettiudelman toinen luku voisi liittyä uskontoon ja Jumala-suhteeseen: Tapani-itseni lähti siitä miljööstä, jossa kaikki asiat oli totuttu ottamaan (vastaan) annettuina. Tämä piti paikkansa eritoten uskonasioissa. (Ks. myös erityisesti Itkonen 1999a.)

Millainen olisi Tapani-minäni todennäköinen kehitys ”uskonnollisuudessaan”. Jos siis kirjoittaisin uudelman tapanisuuteni vaiheista, hyvin todennäköinen – kasvuympäristön historiallisen situationaalisuuden perusteella – olisi seuraava: 1) osallistuminen evankelis-luterilaiseen uskonnonopetukseen koko kouluajan, 2) rippikoulun käyminen 15-vuotiaana, 3) osanotto ”pakollisiin” (virallisiin) kirkkotapahtumiin (ja kirkkoon kuuluminen), 4) kirkkohäät (rippipapin toteuttamina), 5) kirkollisveron kuuliainen maksaminen ja 6) hautaus siunattuun maahan (mahdollisesti kotikirkon huomaan). Siinähan koko käsikirjoitus olisikin jo valmiina: uudelman nimenä tulisi olla *Tapanin taival*. Alalukujen otsikot löytyisivät edellä olevasta listasta. Kun Tapani-itseni seisoi uudelman lopussa omine kotikontujensa kirkkomaan reunalla, kaikki välttämättömät vaiheet olisi jo käyty läpi. Mieli olisi tyyni; olisi helppo jättää hyvästit kaikelle. Takana olisi hyvä ja esimerkillinen elämä. Vai olisiko?

Jos tuntee Tapani-itseni uskonnollista historiaa esimerkiksi rippikoulukesään saakka, onko mahdollista ennustaa ”loppujuonen” kulku ennakolta. Se on ainakin varmaa, että on pitänyt maata yksin vuoteessa, kädet täkin päällä ristittyinä: sillä tavoin esteetön yhteys taivaaseen on varmistettu. Kaikki rukous-hokemat löytävät rytmeineen ja riimeineen varmasti perille. Myös siunatun yöuni on rau-

hallista. En todellakaan voisi esittäytyä Tapani-minäni tarkkailijana, jonka aikapovaukset läpäisevät tulevaisuuden hämärän. Olisin jonkinlainen itseni sijaisnäyttelijä, minäni eksistentiaalinen *stuntman*, joka esittää etukäteen Tapani-itseni roolin. Käsirjoituksen tulisi vastata täydellisesti tapaniuteni vielä reaalistumistaan odottavaa elämänjuoksua. En pystyisi hyppäämään yhdenkään pikkuseikan yli enkä poikkeamaan polulta sivuun. Vasta viimeinen näytös kuitenkin paljastaa lopullisen totuuden; ymmärryksen ja tiettyjen tunneisältöjen kumuloituminen on olennainen osa kuljettavaa matkaa. Yksikään keskeytys ei ole sallittu. Jos lopputuloksena onkin ehdottoman kiihkomielinen ateisti, kaikki edeltäneet välivaiheet ovat merkityksellisiä. Kokonaisuus ilman elementtiensä katkeamatonta täydellistymisjatkumoa on vaillinainen: silloin myös Tapani-arvoituksen ratkaiseminen on mahdotonta.

Jos onnistun astumaan jokaiseen Tapani-itseni tulevaan askeleeseen, olen päässyt hyvin lähelle olemisymmärrystä. Tunnen allani samat kovat kirkonpenkit, jaettu yksinäisyys täyttää mieleni. Yhteinen ihmettely tuo eteen yhä enemmän vastauksettomia kysymyksiä. Onko meillä yksi ja sama keho? Entä mieli? Tai jakamatomana kokonaisuutena olisimme Matti-Tapani ja Tapani-Matti – molemmat yhtäkaa ja kumpikin erikseen. Minkä nimen käyttäminen ei viittäisi vilppiin, epärehellisyyteen? Jäljelle jäisi vain yhteisten päätösten tekeminen: kirkosta eroaminen, siviilivihkiminen ja tuhkkaus. Yhä minä ja Tapani-itseni odotamme ystäväämme Suontaus I:n edessä; kevät tuoksuu, aurinko paahtaa korkealta. Ehkä Jumala sittenkin on olemassa.

Väittäjä:

On oikeastaan merkityksetöntä kysyä: ”Voitaisiinko vai eikö voitaisi nähdä aktia ennakolta, ikään kuin entisyyksiensä, varhempien vaiheidensa tuloksena annettuna?” On olemassa nimittäin kaksi tapaa näiden varhemmuuksien omaksumiseen: toinen on menettely on dynaaminen (1) ja toinen staattinen (2).

1) Dynaaminen proseduuri

Meidät johdetaan huomaamattomin askelin samastamaan itseämme siihen ihmiseen, jonka kanssa olemme tekemisissä. Meidät

saatetaan vaivihkaa läpikäymään (kokemaan) sama tilojen sarja kuin tuo ”kumppanimme”: näin pääsemme takaisin juuri siihen nimenomaiseen nyt-hetkeen, jolloin akti toteutetaan. Ei siis voi olla enää minkäänlaista kysymystä tuon aktin näkemisestä etukäteen.

2) Staattinen proseduur

Oletamme ennakolta (antisipoimme) viimeisen näytöksen sen silkan tosion avulla, että liitämme edeltävien tilojen kvalitatiiviseen kuvaukseen noiden tilojen merkityksen kvantitatiivisen ymmärtämisen. Myös tässä kohdassa yksi osapuoli johdetaan pelkästään oivaltamaan, ettei aktia ole vielä toteutettu silloin, kun sitä ollaan toteuttamassa. Toinen osapuoli ohjataan käsittämään, että toteutettuna akti on jo toteutettu. Tässä kohdassa niin ikään, samoin kuin edellisessä pohdinnassa (1), kysymys vapaudesta jätetään täsmälleen siihen, mistä se sai alkunsa.

Menemällä vielä syvemmälle tähän kaksiosaiseen argumentointiin huomaamme, asian ytimessä, reflektiivisen tietoisuuden kaksi perusilluusiota:

1) Illuusio A

Tämä kohta sisältää harhakuvitelman siitä, että intensiteettiä, kiihkeyttä, olisi mahdollista pitää psyykkisten tilojen matemaattisena ominaisuutena eikä erityislaatuna, näiden tilojen nimenomaishäivähdyksenä.

2) Illuusio B

Nyt konkreettinen todellisuus tai dynaaminen kehitys, eteneminen – tietoisuuden ymmärtämänä – korvataan tämän progression aineellisella (materiaalisella) symbolilla, kun se (”elävyys”) on jo tullut päätökseensä. Toisin sanoen progressio korvataan jo loppuun suoritetulla aktilla yhdessä entisyyksiensä sarjan kanssa.

Kun viimeinen näytös on toteutettu, voimme varmasti lukea varhemmuuksien syyksi tai ansioksi noiden aiempien vaiheiden ominaismerkityksen ja kuvitella näiden vaihtelevien elementtien vuorovaikutuksen konfliktiksi tai voimien kokoonpanoksi. Sen kysyminen, voidaanko viimeinen näytös ennustaa tuntemalla varhemmuudet yhtä hyvin kuin niiden merkitys, on kysymyksen kiertä-

mistä; kyseessä on sen tosion unohtaminen, ettemme pysty tietämään entisyyksien merkitystä tuntematta viimeisen näytöksen tärkeyttä. Tämä viimeisen näytöksen merkitys on se todellinen seikka, jota ei vielä tunneta. On virheellisesti oletettu, että symbolinen diagrammi, jonka piirrämme omalla tavallamme representoimaan loppuun suoritettua toimintaa, olisi toiminnan itsensä etenemisen aikana piirtämä ja vielä toiminnan itsensä automaattisesti piirtämä.

Nyt näihin kahteen illuusioon sinänsä sisältyy kolmaskin harhakuva. Saamme myös nähdä, että kysymys näytöksen näkemisestä tai ei-näkemisestä ennakolta palaa aina tähän pulmaan: ”Onko aika tila?” Aloitamme sijoittamalla vieretysten johonkin ideaaliseen avaruuteen ne tietoisuustilat, jotka seuraavat toisiaan Tapanin mielessä. Näin havaitsemme hänen elämänsä eräänlaisena polkuna, MOXY, jonka tilassa liikkuva keho M piirtää, hahmottelee.



Kuvio 2. Läpi kuljetun elämän polku.

Sitten peitämme ajatuksissamme OXY-osan tästä kaariviivasta ja tutkimme, olisimmeko kysyneet – tuntemalla MO:n – ratkaisemaan OX-katkelman tästä ”mutkasta”, jonka liikkuva keho kuvaillee O:n toisella puolella, takana. Tällainen on pääasiallisesti se kysymys, jonka esitämme tuodessamme ”sisään” Matti-filosofin, joka elää ennen Tapania ja jonka on kuviteltava itselleen Tapanin toimintatilat. Siksi aistimellistamme nuo olot: saamme ajan tulemaan tielle, joka on jo merkitty yli tasangon johtavaksi. Voimme katsella tuota tasankoa polkuineen vuoren huipulta, vaikka emme olisikaan kulkeneet sen poikki emmekä koskaan kulkisikaan.

Nyt kuitenkin pian havaitsemme, ettei tieto kaarteiden MO-osasta riittäisi, ellei meille olisi näytetty linjan pisteiden asemia – ei vain suhteessa toisiinsa vaan myös suhteessa koko janan MOXY pisteisiin. Näin MOXY-linja merkitsi niiden elementtien olemis-

ta etukäteen annettuina, jotka pitäisi määrätä, ratkaista. Niinpä siis muutamme hypoteesiamme: ymmärrämme, ettei aikaa tarvitse nähdä *vaan elää*. Ja kun näin ollen päättelemme, että jollei tietomme MO-linjasta ollut riittävä tosio, on syyn täytynyt olla seuraavassa erheessämme: katselimme ”polkuamme” ulkopuolelta sen sijaan, että olisimme samastaneet itsemme pisteeseen M, joka ei kuvaa pelkästään MO:ta vaan myös koko kaariviivaa tehden siten sen liikkeen omaksemme.

Suostuttelemmekin Matin saapumaan ja olemaan samanaikainen Tapanin kanssa; ja sitten luonnollisesti juuri MOXY-linja on se, minkä Matti piirtää tilaan, koska oletettavasti Tapani kuvailee tämän linjan. Emme kuitenkaan millään tavoin todista, että Matti näki (tiesi) ennakolta Tapanin toiminnan. Osoitamme vain, että Tapani toimi sillä tavoin kuin toimi, kun Matista kerran tuli Tapani. On totta, että näin palaamme tietämättämme, vahingossa, takaisin varhempaan hypoteesiimme, koska alituisesti sekoitamme piirrettävänä olevan MOXY-linjan jo valmiiksi hahmoteltuun MOXY-linjaan. Toisin sanoen sotkemme ajan tilaan. Saatuamme Matin tulemaan alas samastamaan itsensä Tapaniin niin kauan kuin oli tarpeellista annamme hänen mennä jälleen ylös ja ottaa aieman havainnointipaikkansa. Ei ihme, jos Matti sitten käsittää MOXY-linjan kokonaisuudessaan: hän on ollut itse juuri äsken tekemässä sitä valmiiksi. (Ks. kaikkia väittämiä varten Bergson 1961, 139 – 144.)

Vastaama:

Kolmannessa luvussa on syytä tarkastella mieheytymisaktia. Millainen on brandimieheyden ideaali? Onko sen suorittamiseksi tai saavuttamiseksi olemassa eksistentiaalista näyttökoetta? Katselen valokuvassa näkyviä taloja ja havaitsen, että kaikissa niissä ”asuu” fyysisen tekemisen ihanne. Se on sankari, joka saa raakaa työtä tekemällä jalat altaan. Kukaan ei tunnusta *burn outin* tai sielullisten ongelmien olemassaoloa. Niistä vaietaan. Tapani-itseni on saanut mallin fyysiseen miehenä olemiseen: hänet on pikkuhiljaa ujutettu yhteiseen perheenpäämies-ajatteluun. Kun on opiskelualan valinnan aika, lähtökohta on oikeastaan aika asymmetrinen: humanisti-

nen sivistys ja henkisen pääoman tavoittelu eivät ole saaneet itselleen kuuluvaa asemaa. Kaikki on voittopuolisesti liittynyt ruumiillisen työn ”atmosfääriin” vihkiytymiseen. Jos Tapani-minäni on osa kollektiivista miestajuntaa, valinta on tehty jo ennakolta hänen puolestaan. Onko kyse todellakin vain passiivisena omien entisyyksiensä jatkeena olemisesta: jo ”ammin” alkaneen prosessin päätöksen automaattisesta toteuttamisesta?

Naapuriperheiden pojistakin neljä viidestä brandiutyi miehuuteensa fyysisen työn avulla. Tekemällä käsistään känsäiset ja saamalla kynsiensä alle olemismustumisen. Tapani-minäni olisi kovin helppo sijoittaa tuohon enemmistöön – ei siinä enää paljonkaan antisipointia tarvittaisi. Todettaisiin vain vallitsevat asiantilat. Valitsemisakti olisi jo toteutettu ennen suunnitteluvaihetta: tapaniuteni osaksi jäisi ainoastaan ennakkokaavauksen vahvistaminen, täytäntöön paneminen. Vapaus olisi puhtaasti näennäistä.

On suurten illusioiden paljastamisen, auki kerimisen, aika. Tapani-minäni tulisi kaiken järjen mukaan inhota runoja ja niiden lukemista. Inhon intensiivisyyden pitäisi lisääntyä ja syvetä miehistymisen edetessä. Sen olisi ennako-oletusten mukaisesti korotettava maskuliinisuuspotensseissa. On hyvin toivottavaa, että tapaniuteni jatkaa ”isiensä” perinnettä ja hylkää typerän runouden viimeistään lukioluokilla. Silloin hänen on aika kiinnostua koneista ja teknikasta. Psykkisen inhotilan syveneminen liittyy kypsymiseen: kykyyn erottaa olennainen epäolennaisesta. Progression ideaalinen päätepiste on jo ennakolta olemassa – miesbrandiiden laatu määrittyy suhteessa sen saavuttamiseen tai saavuttamattomuuteen. Mies voi siis miehistyä vain *mieheilemällä*.

Mitä jos kaikki otaksumat osoittautuvat vääriksi? Mikäli viimeinen näytös osoittautuu täysin oletetun vastaiseksi, konflikti johtuu jostakin muusta kuin varhemmuuksien vaikutuksesta. Vai johtuuko sittenkään? Ehkä kapina kumpuaakin tuon toisten tietoisuuksien edeltäpäin elämän historian vastustuksesta: sydämistymisestä silkkanä marionetti-itsenä olemiseen. Vasta siinä vaiheessa, kun Tapani-minäni on aloittamassa kirjallisuuden ja suomen kielen opintojaan, voidaan aloittaa aiempien vaiheiden merkitysten analysoiminen. Samalla syntyy myös jälkiviisauden elementti. Olemis dia-

grammini lienee aina joiltakin osiltaan piirretty jo ennakolta; Tapani-itsenikään ei muistuta demiurgia eikä luo maailmaansa siinä liikkuessaan. Osa valinnoista on jo tehty: elämisajankohdan atmosfääri, sukupuoli, asumismiljöö jne. Merkitseekö tapaniuteni eksistentiaalinen temporaalisuus tilaa? Asiaan on syytä paneutua varsin perusteellisesti.

Tapani-minäni voidaan nähdä jonkinlaisena elävänä *miesmobilena*, joka piirtää omaa polkuaan olemiskarttaansa. Tuosta taipaleesta on erotettava joitakin pysähdyksiä, olemusseisakkeita: 1) O = humanististen yliopisto-opintojen aloittaminen, 2) X = siviilivihkiminen maistraatissa ja 3) Y = kieltäytyminen oman sukunimen ”antamisesta” vaimolle. Lukio-opinnot, kesätyöt paperitehtaalla, yleisen miesmaiseman jakaminen jne. päättyvät hetkeen O; minkään ei vielä pitäisi viitata X:n, sekularisoituneiden häiden, hahmottumisesta elämänkulkuun. MO:n tunteminen ei todellakaan riitä OX-katkelman sisällön tuntemiseen, ennakointiin. Mitä kaikkea minun olisi ollut syytä tietää kyetäkseni antisipoimaan Tapani-itseni tekemät valinnat? Ajantuulen on puhallettava pitkin polkuani ja minun laskeuduttava metafysisestä pisteestäni alas osaksi tapaniuteni aistimellisuustaivalta.

Miten tilanne sitten muuttuisi, jos tuntisin MOXY-linjan kaikkien pisteiden sijainnin ja positioitumisen toisiinsa sekä koko janaan nähden? Eihän enää olisi mitään valittavaa, koska kaikki olisi jo valmiiksi piirretty: näkeminen tarkoittaisi (tässäkin) pelkkää ennakkotiedon vahvistamista. Tuuli puhaltaa, pöly nostattaa kyyneleet silmiin – heureka, aika on jotakin elävää, itse läpi kuljettavaa. En ole enää sivullinen omassa olemisessäni vaan astelen itse tuota Tapani-minäni reittiä: olen liikkuva keho M ja uurren alustaan koko eksistentiaalisen orkosen aina M-pisteestä kohtaan Y saakka.

Kun elän Tapani-itseni kanssa samanaikaisesti koko MOXY-taipaleen, on yhdentekevää, näinkö jotakin ennakolta vai enkö nähnyt. Toimin samalla tavalla kuin Tapani-minäni, koska olen hän ja hän on minä. Nyt piirrän itse kulkureittini elämällä sen todeksi – enkä vain seurailemalla jo valmiiksi hahmoteltua janaa. Elän ajan olemuksen itsessäni enkä sekoita tuota koettavaksi tarkoitettua temporaalisuutta jo kuolleenä syntyneeseen tilaan. Voin olla rau-

hassa ja palata takaisin metafyyssiin korkeuksiini. Olen toteuttanut eletyn mieheytyamisen idean, silkan ulkoapäin annetun apinoimismieheyden asemesta. *Olen itse piirtänyt oman MOXY-linjani.*

Suplementti: ulkoa opetellun apinoimismieheyden ja itse eletyn mieheyden olemusvertailu

Alkusanat

Bergsonin ajattelun mukaisesti on syytä erottaa toisistaan muiston (*recollection*) ja tapa- tai tottumusmuiston (*habit memory*) ideat (tai käsitteet). Tällä tavoin on mahdollista päästä tarkasteltavana olevan ytimen ”pohjaan” asti. (Ks. myös erityisesti Merleau-Ponty 1998.)



Valokuva 10. ”Tuijotan Hakalaa ja muistan pojan, jonka kanssa söimme pihan heinikossa aurinkokeittoa. Tulimme niin vahvoiksi, että pystyimme hyppäämään talon yli.”

1. äänet

Oppiminen on tapahtunut toistamalla samaa yritystä, jolloin kertaaminen on muistoon kuulumaton elementti. Kun päämaaliin

päästään, se saavutetaan kertakaikkisesti. Kyseessä on olennainen tottumusmuiston muotoutumisprosessi: habituaaliset muistot ovat aina kumulatiivisen luonteensa mukaisesti asteittaisia. Tällöin menestyskin mitataan suhteessa toiston määrään.

Kun näkee tarpeeksi monta katoamista, oppii tavoille: unohtaa eikä sure enää mitään. Tapahtuu vain toisto jostakin varhemminkin koetusta. Itsensä voi koulia mieheksi hakeutumalla esimerkiksi purkutyömaille ja katselemalla vanhan repimistä uuden tieltä. Kymmenen kerran jälkeen on saavutettu jo parkkiintumisen ensimmäinen aste: kyyneleet eivät kuulu kypsään mieheyteen. Kaipauskin on vätysten puuhaa: kannattaa ottaa mallia esi-isistä ja heidän ryhdikkydestään.

2. äänet

Tottumusmuisto on ainakin osittain riippuvainen tahdosta. Tämä merkitsee jatkuvan yrityksen tilassa olemista: kertaaminen (esimerkiksi jonkin tietyn taidon oppimisessa) on tyypillisesti tarkoitussellista. Muisto taas on täysin spontaani, itsestään viriävä.

Kuvan *Hakala II* joutikin pois rumentamasta ympäristöä. Voisin oppia apinointimieheyden purkamalla itse jäljelle jääneet Hakalat joskus myöhemmin. Samalla saisin rutiinia fyysiseen työhön ja miesten tehtäviin yleisemminkin. Taito käyttää sorkkarautaa on lähes välttämätön, jotta pystyisi hoitamaan ja muokkaamaan sitten omaa kotiaankin. Kaikella tekemisellä on oltava määrätarkoituksensa. Miksi oikeastaan suostuisin moiseen idiotismiin: kaipaen kadonnutta Hakalaa ja sen sisällä ollutta puutalon tuoksua. Kun nyt kuljen tuon paikan ohi, piha ja talo heräävät minussa henkiin. Modernistaminen on myös muodoiltaan rumaa: viivasuorat kiviseinät masentavat, vetävät mielen apeaksi.

3. äänet

Huolimatta toistonsa tahtoluonteesta tottumusmuisto – kerran saavutettuna – noudattaa ankaran peräkkäistä tapaa: se on varastoitu mekanismiin, joka saadaan liikkeeseen kokonaisuutena, alkusysäyksen avulla. Kyseessä on automaattisten liikkeiden umpinainen järjestelmä, jossa liikkeet seuraavat kaavamaisesti toisiaan samassa

järjestyksessä. Muisto sen sijaan on toisaalta tyypillisesti välitön, silmänräpäyksellinen. Mutta toisaalta taas muisto saattaa ei-välittömänä esiintyä kestossa, joka ei ole rajoittunut mihinkään ilmene-
misen poikkeavuuksia sallimattomaan tiettyysjärjestykseen.

Kun katson tätä valokuvaa, minun tulisi apinoimismiehisyydessäni reagoida aina samalla tavoin. Sorvissa muokattu maskuliinisuusmekanismi lähtisi käyntiin purkutyömaan nähdessäni: tuntisin helpotusta siitä, että talo on poissa ja siinä asuneet hyödyttömät ihmiset näköpiirini ulkopuolella. He jotka eivät pysty minua hyödyttämään, ovat tarpeettomia. Tuijotan Hakalaa ja muistan pojan, jonka kanssa söimme pihan heinikossa aurinkokeittoa. Tulimme niin vahvoiksi, että pystyimme hyppäämään talon yli. Loistimme myös pimeässä ja valaisimme yötä: ehkä hehkuamme hivenen pelättiin. Hakala jatkaa olemistaan omassa olleisuudessaan, joka heräsi eloon edellä kuvaamalla tavalla. Seuraavalla kerralla saatan tehdä jotakin aivan muuta – Hakala yllättää minut aina uudelleen.

4. äänet

Suorana seurauksena tottumusmuisto etääntyy, loittonee yhä enemmän omasta alkuperästään ajassa ja tilassa. Tuo alkuperäinen syntyhetki saattaa joutua täysin unohduksiinkin: opittu muisto (eli tavaksi tullut muisto) kuolee pois ajasta siinä määrin, josta esimerkiksi yhdentekevä oppitunti on paremmin tunnettu. Turhanaikainen läksyhän muuttuu yhä enemmän persoonattomaksi, alituisesti vieraammaksi menneisyydellemme. Puhdas muisto säilyttää paikansa ja aikansa (”päiväyksensä”) ja on sen vuoksi persoonallinen, omakohtainen. Se esittää uudelleen jonkin erityisen temporaalisuusjakson muistajan omasta entisyydestä, koetusta historiasta.

Apinointimieheyden ominaisuus olisi pienemmän alistaminen voimalla. Seison Hakalan nurkalla ja syön jäätelöä. Kaksi minua isompaa poikaa lähestyy talon takaa (he liikkuvat kohti kameran silmää). He sanovat: ”Meidän tekee mieleemme tötteröä, jäätelö tänne!” Yritän väittää vastaan, mutta ylivoima on liian suuri. Kohta olenkin jo ilman punaisia palloja ja vohvelia. Jos pienemmät mukisevat edessäni, kävelen heidän ylitseen. Toimintani alkuperä on jo kadonnut tietoisuudestani; se on vain jotakin yleistä minussa. Aina näin on ollut. Muistan tuon päivän kuitenkin aivan selvästi: valo-

kuvan näkeminen puistattaa vieläkin olemustani. Sillä hetkellä aloin inhota pakkoa ja väkivaltaa. Koettu entisyys ei katoa koskaan – se päivittyy alati uudelleen.

5. äänet

Läheisessä yhteydessä edelliseen (neljänteen) ominaispiirteeseen (ääneen) on se tosio, että tottumusmuisto *ei* katso taaksepäin menneisyyteen vaan eteenpäin tulevaisuuteen. Tavaksi tulleen muiston menneisyys on täysin immanenttina (läsnä olevana) tuossa tottumusmuistossa itsessään. Se on taipuvainen suuntautumaan omassa ”suorituksessaan” lähitulevaisuuteen: tottumusmuiston eteenpäin kurottava liike kantaa sitä toimintaan ja elämään. Muistot taas ovat päinvastaisesti yksinomaan taaksepäin katsovia ja kuvaavat sitä, miten asiat olivat – eivät koskaan sitä, miten asiat nyt ja tulevaisuudessa ovat.

Kun olen kerran oppinut apinoimismieheyden ulkoa, voin toteuttaa sitä aina pelkän selkäytimen varassa. Olen sitä, mitä juuri nyt olen. Jatkan myös eksistoinmistani täysin muuttumattomana. Jos joku tarjoaa minulle joskus tuollaista urakkaa talon purkamiseksi, olen paljon tehokkaampi kuin kuvan toimijat. Räjäytän koko roskan taivaan tuuliin yhdessä päivässä. Mottoni on toiminnan riipeys. Muistan kuinka pelkäsin Hakalan purkajia; miehet olivat äreitä ja kovaaänisiä. Ennen heidän tuloaan kaikki oli hyvin. Heinikossa pystyi piileksimään ja hiipimään näkymättömmässä kuin aave. Mitä tuosta kaikesta on enää jäljellä? Vain haikea mieli ja kaipaus noihin päiviin. Onko intiaalileikkien pakko olla kokonaan ohi?

6. äänet

Kaikkein merkityksellisintä on se, että tottumusmuisto tarkoittaa toimintaa, ei koskaan kuvaamista, jälleenesittämistä, re-presentaatiota. Se ei enää esittele meille menneisyyttämme vaan tekee menneisyytemme. Edellä esitetty on mahdollista ymmärtää sen tosion mukaisesti, että opitun muiston yksikään erityisjälki ei ilmaise alkuperäänsä, syntypistettään, eikä sijoita sitä menneisyyteen. Muistot koostuvat vastakkaisesti yksinomaan siitä, että ne re-presentoivat menneisyyttä (tai menneisyyden) ajan ja paikan nimenomaismerkien avulla.

Mikä on kaunista? Kauneuden on oltava aina yhteydessä helpouteen ja tehokkuuteen. Kätevä on siis kaunista. Kun vanhat ja monimutkaiset puurakennukset purettiin, maailmasta tuli samalla kertaa paljon miellyttävämmän näköinen. Nopeista ja yksinkertaisista elementeistä saatiin aikaan tuota pikaa moderni maisema. Vastaisuudessaakin kannatan samanlaista menettelyä. Turha hienostelu on joutavaa: toiminta on edelleen päivän sana. Olen aina ollut tätä mieltä. Valokuva näyttää minulle uudestaan sen ajan, jolloin koristeet ja yksityiskohdat olivat voimissaan. Kauneus seurasi ammattilypeyttä ja kädenjäljen viehkeyttä. En ole niitä unohtanut: muisto palauttaa ne jälleen ulottuvilleni. Värityttyvät vanhaan hehkuunsa, miehenmieleni täyttyy poikaisesta auvoisuudesta. (Ks. kaikkia ääniä varten Casey 1985, 280 – 281; Itkonen 1999c, 72 – 92.)

Epilogi

Mies, katso taaksesi.
Olet yhä siinä,
liinatukkainen ja pellavainen poika.
Tämän entisyytesi alussa,
näiden juonteittesi eilisessä.
Sulje silmäsi mies.
Näe hymy, kuule nauru.
Kuka nyt olet?
Älä koskaan hylkää sitä poikaa:
olet hengissä vain siksi,
että hän on vielä sinussa.

Lähteet

- A) Teokset
Bergson, H. 1889/1961. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 96. Édition. Paris: Presses Universitaires de France.
Casey, E. S. 1985. Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty. Teoksessa *Phenomenology and the Human Sciences*. Edited by J. N. Mohanty. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 279 – 297.

- Deleuze, G. 1988. *Bergsonism*. (1966.) Translated by H. Tomlinson and B. Habberjam. New York: Zone Books.
- Heidegger, M. 1999. *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*. (1947, 1950.) Suomentanut Markku Lehtinen. Tampere: Tutkijaliitto.
- Heidegger, M. 2000. *Oleminen ja aika*. (1927.) Suomentanut Reijo Kupiainen. Jyväskylä: Vastapaino.
- Itkonen, M. 1999a. Alter et Alter. The Two Faces of the Mirror. Translated by Robert MacGilleon. *Phenomenological Inquiry*. October (23), 107 – 132.
- Itkonen, M. 1999b. *Esteettinen kasvatus. Filosofisia lähtökohtia*. Jyväskylä: Kirjayhtymä.
- Itkonen, M. 1999c. Mieheksi syntynyt. Maskuliinisuus ja fenomenologisen itse kasvatuksen luonnos. Teoksessa *Rakkaudesta filosofiaan*. Juhlakirja professori Juha Varton syntymäpäivänä 27.6.1999. Toimittanut Mikko Lahtinen. Tampere: TAJU, 72 – 92.
- Itkonen, M. 2000. Mies-pojan paluu olleeseen. Savontieltä ja Savontietä maailmalle. *Varkauden Lehti* 3.6., 4.
- van Manen, M. 1990. *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, M. 1998. *Phenomenology of Perception*. (1945.) Translated from the French by Colin Smith. London: Routledge.
- Passimäki, P. 1997. *Arkkitehtuurin unohtunut ethos. Tutkielma Martin Heideggerin ajatusten soveltamisesta arkkitehtuurin tarkasteluun*. Tampere: TAJU.
- Pilardi, J.-A. 1999. *Simone de Beauvoir Writing the Self. Philosophy Becomes Autobiography*. Westport, CT: Praeger.
- Puhakainen, J. 1995. *Kohdi ihmisen valmentamista. Holistinen ihmiskäsitys ja sen heuristiikka urheiluvallmennuksen kannalta*. Tampere: TAJU.
- Rajanti, T. 1999. *Kaupunki on ihmisen koti. Elämän kaupunkimuodon tarkastelua*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Schutz, A. 1996. *Collected Papers. Volume IV*. Phaenomenologica 136. Edited with preface and notes by Helmut Wagner and George Psathas. In collaboration with Fred Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

B) Valokuvat

- Ekström, I. *Valokuvat 1 – 3 ja 5 – 7*. Ivar Ekströmin kokoelma/Varkauden museon kokoelma.
- Itkonen, K. *Valokuva 4*. Tekijän hallussa.
- Jänis, P. *Valokuvat 8 – 10*. Jäniksen kokoelma/Varkauden museon kokoelma.

Varhemman itsen jälleenelotus –Gary Backhaus–

Suomennos (myös kirjallisuussitaatit)
Matti Itkonen

Johdanto

Viehätyin tämän artikkelin kirjoittamiseen keskusteltuani fenomenologi Matti Itkosen kanssa ja luettuani hänen tekstinsä ”Alter et Alter. The Two Faces of the Mirror”.¹ Itkosen kuvailema mies-pojan ilmiö vie tutkimusmatkalle aikaitzen eri vaiheisiin. Haluankin nyt tarkastella sellaista määräkokemusta, joka liittyy minän temporaalisiin itsesuhteisiin. Tuo aika on katoavien, haihtuvien, tuokioiden aikaa mutta harvinaista pysyväis-lyhyessä kestossa. Kutsun tätä fenomeenia varhemman itsen jälleenelotukseksi, reanimoinniksi, joka on kurottu kokoon uudelleen eletystä kokemuksesta: hetkellisestä paluusta minän aiempiin vaiheisiin, menneeseen elämänvuohon. Ymmärtääkseni Itkosen mies-pojan käsite merkitsee lajia (hahmoa), erityistapausta tai mahdollisuutta kaiken sisältävään ilmaisuun tämänkaltaiselle kokemukselle.

Kysykäämme neuvoa Edmund Husserlilta ja hänen fenomenologiselta psykologialtaan selittääksemme niitä käsitteitä, joita käytän tällaisen määräkokemuksen havainnollistamiseen. Tutkistelumme siis alkakoon.

Husserl hyödyntää elottamisen ideaa tähdentääkseen psyykkisyyden, psyykkisen elementin, kehollistunutta aspektia. ”Elotus, animointi, kuvaa sitä tapaa, miten mieli oppii paikallisuuden ’tilallisessa’ maailmassa: paikallisuuden spatiaalistuksen sellaisena kuin se (paikka) oli. Yhdessä lokaalistuksen kehollisen tuen kanssa mieli sitten saavuttaa todellisuuden.”² Husserlin mukaan on ole-

massa kaksi animoinnin kerrostumaa: a) somatologisesti (”ruumiillis-
tuneesti”) psyykkinen kerrostuma, joka tarkoittaa välittömästi
animoitua elettyä kehoa ja b) minä-subjektin animoima eletty keho;
tämä minä-subjekti vallitsee ”itse-aktejaan kehossa ja kehon välityk-
sellä ympärillään olevassa maailmassa”.³ Kaikki korkeammat psyyk-
kiset aktit perustuvat somatologisesti psyykkiseen elementtiin, joka
on temaattista Maurice Merleau-Pontyn eletyn kehon intentionaali-
suudessa.

Käytän termiä ”itse” merkitsemässä kaikkien kokemusten minä-
ykyä, joka ymmärretään elämän spontaanin, omaehtoisesti viriä-
vän, aktiivisuuden välityksellä.

Myös Husserl kirjoittaa edellä kuvailemastani seikasta. Hänen
mukaansa kukin psyyke, ”sielu”, tarkoittaa virtaavan psyykkisen elä-
män ykyä. Se, mikä jokaisessa psyykessä virtaa mielentilana tai
aktina, on tämän virtaykseyden täydellisen uniikkien periaatteiden
alainen. Psyyke ei kuitenkaan merkitse ainoastaan virtaavaa elämää
vaan sellaista elämää, jossa selväpiirteiset uudet ykseydet, tottumuk-
set, väistämättömästi rakentuvat. Nämä vereket ykseydet merkit-
sevät passiivisia ja aktiivisia kykyjä: kykyä havaintoon, tunteeseen
(tuntemiseen), muistoon, älyllisyyteen jne. Näine alituisesti muuttu-
vine taitoinemme lukeudumme jo siihen varsinaiseen olennaisyk-
seyteen, joka liittyy kuhunkin psyykeen: identtisen minän ykseyteen
substraattina, perustana, sellaisille kykypiirteille, jotka ovat minän
erityisominaisuuksia. Tämä olemisykyys merkitsee myös substraattia
niille omakohtaisille tunnuspiirteille, jotka ovat muuttuvia ja oike-
astaan koskaan lepäämättömiä. Nuo omalaatuisuudet saattavat lo-
pulta – äkillisessä ”löhdyksessä”, kollapsissa – muuttua kokonaan.
Tässä joukossa ovat ankarasti ottaen myös niin sanotut luonteen-
piirteet: se henkinen yksilöllisyysykyys, joka pysyy, jää henkiin,
jopa persoonallisuuden muutoksissa ja läpäisee kaiken (edellä kuva-
tun).⁴

Varhemman minän jälleenelotus on pantu kokoon minä-yksey-
den paluusta tietoisuusvirtansa aikaisempaan vaiheeseen ja tilapäi-
sestä uusien kokemusten omistamisesta – ikään kuin itse olisi ”syn-
tynyt uudelleen” tästä alkuasteestaan lähtien. Käytän re-animointi-
termiä nimenomaisesti tähdentämässä kokemuksen kehollistunutta

luonnetta. Koska tarkoittamani kokemus ei tapahdu pelkästään ”päässä” (se ei ole unitila tai ”sisäinen” kuvitelma), psyyken ja maailman (ympäristöpsykologia) välinen suhde on ratkaiseva kokemuksen ymmärtämisessä. Vaikka tämänkaltaisen psykologisen ilmiön kuvaus saattaa kuulostaa kummalliselta, moisentyyppisen kokemuksen fenomenologinen analyysikuvailu sallii teidän, arvoisat lukijani, myöntää, että myös teillä itsellänne on ollut tähän kategoriaan sopivia kokemuksia.

Yksi fenomenologisen psykologian hanke on laajasti luetteloida sisäisten kokemusten kuvaukset kaikissa moninaisuuksissaan. Fenomenologinen kuvaus toteutetaan sulkeistamalla jokainen psykologinen teoria ja myös luonnollinen asenne itsessään.⁵ Ensimmäisiä päämaaleja on ymmärtää inhimillisen kokemuksen eideettiset evästeet, parametrit.⁶ Kun tehdään tutkimus kokemuksen epätaivallista muodoista (kuten luonnontieteilijät tarkastellessaan mutantteja), edellä viitotettua tavoitetta tuetaan osoittamalla mahdollisuuksien tuonnimmaisat rajat, jotka sitten selventävät rakennerajojen välistä suhdetta sekä olennaisten prosessien muovautuvuutta tietoisessa kokemuksessa. Koska varhemman itsen jälleenelotus sisältää ehkä muistetun kokemuksen pontevimman vahvistuksen, tietyt eideettiset rajat muistetusta kokemuksesta käsitetään. Aiemman itsen re-animointi on äärimmäisen kiinnostava ilmiö omassa oikeutuksessaan, ja se auttaa tärkeissä itseymmärrykseen ja sen toteutumiseen liittyvissä terapeutisissa tehtävissä.

Tutkimuksessa käytetyt fenomenologisen metodologian parametrit

Tämä fenomenologisen psykologian tutkimus koostuu sisäisen kokemuksen rakenne- ja olemusanalyyseista. Vaikka käsittelemme geneettistä prosessia (elämäkokemusten dynaamista avautumista merkityksen laadullisessa kehossa), erittelymme koskettaa myös aktien staattisen rakenteen luonnosta. Psyykkisten aktimuotoutumisten temporaalinen synty on kuvattu ainoastaan selvittämään tietoisuuskokemusta yleensä, jotta saataisiin valaistua sitä, miten jälleenelotus sekä paloittelee että kerrosta itse-kokemuksen. Varhemman

itsen re-animointi-ilmion toteutumiseen sisältyy useita (erilaisia) aktistruktuureja. Jos lähdetään liikkeelle tämänkaltaisesta kokemuksesta, on otettava selville kokemukselle välttämättömät tietoisuusaktit. Strukturaalinen analyysi varmistaa, kertoo, minkä tyyppiset aktit sisällyttävät itseensä tällaisen psyykkisen fenomenin esiintymisen, tapahtumisen. Olennainen jäsentely edellyttää sen tutkimista, kuinka objektit konstituoituvat erilaisissa aktityypeissä: miten esimerkiksi kuviteltu objekti on rakentunut mielikuvituksen välityksellä.

Kokemuksen synnyttäminen viittaa yhdyssiteeseen generatiivisen fenomenologian kanssa. Anthony J. Steinbock selittää: ”Generatiivisuus merkitsee tulemisprosessia ja siten myös ’synnyttämisprosessia’. Samoin generatiivisuus tarkoittaa ’sukupolvien’ yli tapahtuvaa prosessia eli nimenomaisesti historiallisen ja sosiaalisen liikkeen prosessia.”⁷ Reflektoimalla re-animoinnin kokemusta tulette (te-pronimini viittaa edelleen lukijoihini) perusteellisen tietoisiksi sosiaalisista ja historiallisista muutoksista elämässänne, koska nykyitsenne kohtaa aiemman itsensä alun, synnyn, läpileikkauksen tai jähmettymisen näkökulmasta. Koska merkille pantuja muutoksia ei ole tunnistettu alkuna vaan dynaamisen jatkumon ajallisesti loitontuneiden käsittämisten yhteensulaumana (itse-kokemuksen vertailtuina lohkoina), aiemman itsen kokemuksen synnyttäminen sisältää suoran intuition sosiaalisista ja historiallisista muutoksista. Juuri tämä intuition välittömyys on uniikkia, koska historiallinen tulkinta on muutoin aina mietiskelyä: esimerkiksi menneet kokemukset rekonstruoidaan pojan muovisten lenkokonemallien perusteella tai sen tosion pohjalta, että poika pelasi jalkapalloa koulun joukkueessa. Varhemman itsen jälleenelotus sisältää ulottuvuudet fenomenologiselle sosiaalipsykologialle siinä mielessä, että myös sinä, arvoisa lukijani, intuitioit muutoksia elämässäsi suhteessa miljööseesi – (elinympäristösi) generatiivisen fenomenologian yhteisrakenteisena kotimaailmana/vierasmaailmana.⁸ Ehkäpä arvoisa kanssakokijani elit kerran pienessä kaupungissa sekä työskentelit pankkivirkailijana ja olet nyt tärkeä toimittaja suuressa yrityksessä ja suuressa kaupungissa. Nämä muutokset tuovat mukanaan sosiaalihistorialliset muutokset kaikkine elämänmuotoineen, jotka synnyttävät erilaisia

kokemuksia. Kukana olemisesi, ”kukuutesi”, sisältää generatiivisuuden senkaltaisena päärakenteena, joka dynaamisesti muuttuu koko ihmisiän ajan.

Eideettinen kuvaus varhemman itsen jälleenelotuksessa

Hyvä lukijani, mieti sellaista tapausta, että olet palannut paikkaan, jossa tapasit usein käydä elämäsi aiemmissa vaiheissa. Tai mieti tapaavasi vanha koulutoveri, jota et ole nähnyt vuosiin. Paikkaan, ihmiseen ja/tai aineellisiin objekteihin yhdistyvät muistot alkavat tulla mieleesi. Voit antaa näiden muistojen joko ohi kiitäen ajelehtia mielesi ”halki” assosiatiivisessa passiivisuudessa tai voit ryhtyä viipyilemään niissä järjestelemällä noita menneitä kokemuksia yhtenäiseen muistomielikuvaan. Nämä ovat muistamisen kaksi perustapaa, modaaliteettia. Jälkimmäinen (viipyily) merkitsee pitkitettyä mentaalista aktia mieleenpalautuksesta, jolloin olet tietoisesti motivoitunut nykyaktissa (muistamisessasi) rekonstruoimaan jo pois liukuneen kokemuksen sellaisena kuin se tapahtui. Elät valppaasti muistamisen aktiprosessissa ja siten muistossasi koet muistetun tapahtuman selvästi ilmaistuna pienimpiä yksityiskohtiaan myöten. Mennyt tapahtuma on hetkellisesti mielikuvallistettu uudelleennykyistysten jatkumossa. ”Elävä muisto” tarkoittaa onnistuneen jälleistyksen taitavaa kuvausta. Tämä muistokokemuksen yleinen aktityyppi on tarpeellinen varhemman itsen jälleenelotusprosessille – tuskin kuitenkaan riittävä.

Tämä muistamisaktin eletyn muiston muoto ei rajoitu ”ulkoiin” muistettuusobjekteihin, vaan se voi myös kääntyä itsereflektion menneisiin akteihin mieleen palautetun tapahtuman noemaattisena sisältönä.⁹ Kun mennyt kokemus oli meneillään temporaalisessa ilmenemisessään merkityksellisenä tapahtumana, olit (edelleen sinä, arvoisa lukijani) kietoutuneena arvo- ja tunneoletuksiin. Itsereflektiossa et pelkästään elä tapahtuman nautinnossa vaan tulet tietoiseksi huomiosi kääntämisestä nautintoaktiin. Panet nautintosi merkille ja teet siitä siis itsereflektiivis-noeettisen aktin noemaattisen sisälön. Siksi – muistamisaktissa – myös muistat itsereflektion yhtä

hyvin kuin varsinaisen tapahtuman. Et esimerkiksi ainoastaan muista päivällisen syöntiä isoäidin luona nuoruutesi erityistilanteessa vaan mieleesi on palautunut myös se itse-tunne, joka oli mukana tuossa menneisyyden kokemuksessasi. Tätä muistoaktia ei ole aivan yhtä helppo tavoittaa. On helppo muistaa isoäidin talossa ollut tilaisuus; ei ole myöskään liian vaikeaa, ainakin jossakin määrin, rekonstruoida niitä tapahtumasarjojen osia, jotka muodostavat koko kokemuksen. Kuitenkin minän spontaanin aktiivisuuden aikana nyt menneen tapahtuman näennäisnykyisyydessä huomio olisi kohdistunut niihin intentioituihin objekteihin, jotka olisivat olleet tuossa merkityskontekstissa relevantteja. Itsestä tietoisena oleminen sisältää itsereflektioaktin, joka edellyttää sitä, että myös sinä, lukijani, käännät tarkkaavaisuutesi taaksepäin tietoisuusvirtaa vastaan, jotta saisit itse-tunteesi tulkituksi. Tavallisesti huomaat vain olevasi iloinen tai ikävystynyt tarkkaavaisuussäteesi välähdyksessä: et viipyile itsereflektiossa kokemustemaattisessa mielessä. Varhemman itsen jälleenelotuksen komponenttina muistamisaktissa on kuitenkin mukana muistoja itsereflektiostasi. Kun mennyt kokemus oli aiemmin kulumassa, ”valumassa pois”, nykyisyydessään, sinun olisi niin ikään pitänyt sisällyttää itsesi merkitseviin itsereflektioihin muistaaksesi myös nämä tietoisuusaktit. Tämä muistamisen muoto ei ole yleinen, mutta moisia kokemuksia on löydettävissä omaeläkerroista ja alituisen päiväkirjoista (päivänselvistä syistä). Muistetut itsereflektiot mahdollistavat tällaisen mieleenpalauttamismoduksen nykykokemuksen näkökulmasta, jotta pystyisit eläytymään aikaisempiin tunteisiisi, varhempaan ”orientoitumiseesi” tai vaiheeseesi elämänvirrassa. Muistat, miltä kokemus sinusta silloin tuntui, kun koit sen nykyhetkessä. Muuten kun antaudut jälleistävään muistoon, saatat ottaa nykyisitsen asenteen muistoa kohtaan, mutta et kuitenkaan ole herkistynyt sille, millainen tuo itse-kokemus aikanaan oli. Objektisisältö merkitsee kaikkea sitä, minkä sait mieleesi.

Mieti (yhä sinä, lukijani) sellaista aikaa elämässäsi, kun jouduit tekemään vaikean päätöksen. Se on sellainen kokemus, johon liittyvät itsereflektiot luultavasti muistat. Et (silloin) ainoastaan arvioinut valinnanmahdollisuuksiasi vaan olit myös tietoinen siitä, miltä tuntui puntaroida omia tunteitaan. Tehdessäsi hankalan päätöksen

käytät paljon aikaa itsereflektioon. Kun muistelet tuota ratkaisuun pääsemisen vaihettasi, mukana on myös muisto siitä, mitä ja miten tunsit. Sen vuoksi nykyisessä muistamisaktissasi tunnet empatiaa itseäsi kohtaan. Et pelkästään käy läpi muistossa sitä itsetuntemustasi, johon samastut, vaan ”teet yhteenvedon” myös varheman itsen niistä ponnisteluista, jotka liittyivät jokaiseen hankalaan päätökseen. Aikaisemman itsen re-animoinnin kannalta tämä itsereflektion eletty muisto ja tämä empaattinen suhde varhempaan itsekokemukseen ovat tarpeellisia näkökohtia.

Lukiessaan kriittisesti tämän kirjoituksen aiempaa luonnosta Edmund Sherman, kliinikko Ringelin Gerontologisesta Instituutista, kyseenalaisti itsereflektion välttämättömyyden eletyssä muistossa. Sherman on osoittanut minulle, että hänellä on ollut potilaita (asiakkaita), jotka ovat kertoneet jälleenelottamisen kategoriaani sopivista kokemuksista. Hän toteaa kuitenkin: ”Olen utelias tietämään, onko olemassa sedimentoitumisprosessi, jonka avulla myöhemmät muistot itsereflektiosta, tietoisuuteen jähmettyessään, sekoittuvat muistossa yhteen mieleen painuvaan entiteettiin, joka on yksinkertaisesti otettu vastaan kokemuksen alkuperäisenä muistotapahtumana.”¹⁰ Tämä seikka on otettu esiin, koska Shermanin asiakkaiden lausunnot eivät sisällä kokemuksen noemaattisessa ytimessä reportaasia itsereflektion näkökulmasta. Ei tästä voi tietenkään vielä päätellä, ettei kokemus tuonut mukanaan itsereflektiota. Asiakkaat vain eivät pitäneet itsereflektiota temaattisena selonteoissaan. Ensinnäkään kysymys ei ole joko itsereflektiosta tai ei-reflektiosta vaan pikemminkin asteittaisuudesta. Itsetajuisuus horisonttistaa kaikki kokemukset ja sälyttää siten olemukseensa jonkinasteisen itsetietoisuuden. Kokemuksissani jälleenelotuksesta itsereflektiivinen komponentti oli olemassa jo alkuperäiskokemuksessa, ja se oli muiston kannalta temaattinen. Vaikka jokaista tietoisuuskokemusta voi myönteillä ”luulen, että” – tai ”minusta tuntuu” -elementti, ei se silti ole riittävä. Meillä saattaa olla hyvin elävä muisto ja saatamme myös elää sen sisällä, mutta mikäli aikaisempi itse on re-animoitu, muisto kantaa muassaan itsereflektiivisen komponentin. Muutenhan kukin elävistä muistoista voisi jälleenelottaa menneen itsen, ja re-animointi on aivan liian harvinainen sopiaukseen moiseen ajatuk-

seen. Uskon edelleenkin, että alkuperäinen itserefleksio tarkoittaa eideettistä (välttämätöntä) komponenttia. Sherman, runsaine kliinisine kokemuksineen, nostaa esiin kiinnostavan näkökulman: re-animointikokemuksen muistamisessa itsereflektiivinen rakenneosa ei ole mukana, minkä minä tulkitsisin tulokseksi luonnollisen asenteen naiiveista objektiivistuksista.

Toinen olennainen elotuskomponentti koskee kehosynestesian sopusointuisuutta.¹¹ (Käytän empatia-termiä osoittamaan tunteiden kuvastavaa rakenneosaa ja sopusointuisuutta merkitsemään sellaista avoimuusasennetta, joka ”värähtelee” kaikenlaisten intentio-objektien mukana [esimerkiksi ymmärryksessä ja tajuntakokemuksessa]). Se mitä tarkoitan kehollisilla tuntemuksilla, on tekemisissä kinestesian (lihasaistin), somaattisen (ruumiillisen) kokemuksen ja aaveliikkeiden (tuntemus liiketavoista ilman noiden liikkeiden tekemistä – vaikkapa tuntemus käden puristamisesta nyrkkiin varsinaisesti niin kuitenkin tekemättä; kannattaa panna merkille myös kinesteettinen aaveliike) kanssa.¹² Tämän esiajattelun sfäärin muodostava kehollistunut kaavio (kehotietoisuuteen spontaanisti uurretut tunnekaavat) voi olla muistamisaktien vaikuttimena. Jos menneisyyden ”kehokaavioiden” kinestesia on koettu aaveliikkeinä ennen tietoista muistoa, se tuntuu meistä oudolta, yliluonnolliselta, käsittämättömältäkin; jäämme tuntemuksinemme myös ilman selitystä. Tunnumme kinesteettisen kokemuksen uudelleenelämisen, joka on vielä formuloitava sanoin ilmaistavaksi tietoisuustiedoksi. Eletyn kehon sopusointuisuus merkitsee kiistanalaisesti déjà-vu-ilmiön alkuperää, mieluummin kuin ajatusyhteyttä tai jonkinlaista mentaalisten aktien koostumaa. Psyhyksen somatologisen elottamisen välityksellä voi tuntea kokeneensa jotakin (jonkin-jonkin) jo aiemmin. Sitä paitsi ei ole koskaan olemassa puhtaasti älyllistä elettyä muistoa vaan voimakkuus- ja yhdistämisasteita eletyn kehon skeeman (orgaaninen synestesia) jälleenelotuksessa muistokokemuksena. Vielä kohdallisemmin ilmaistuna eletyt muistot merkitsevät kinesteettisen kokemuksen re-animointia: eletty keho elää niissä aaveliikkeissä, jotka kertovat sen, miltä jokin tuntui.

Kunnoitettu lukijani, voit esimerkiksi muistaa läpieletyn moduksessa entisen tyttöystävän suutelemisen. Muistamisaktin aikana aaveliikkeet värähtelevät luultavasti halki kinesteettisen kokemuksi

siten, että palautat mieleesi sen, miltä suuteleminen eletyn kehosi skeemassa tuntui. Elotusaistimus saattaa olla hyvinkin väkevä. Näin olet kehollisesti sopusoinnussa (muistaen tunteet aaveliikkeinä, kehoskeeman muovaamana asenteena) sen nuoren miehen kanssa, joka kerran olit ja joka suuteli sitä tiettyä, kaunista nuorta naista. Tämänkaltaisen muiston valtaan et voi usein antautua: se edellyttää eletyltä keholta itsensä repimistä irti ”koreografiansa” mukaisista tavoista, tottumuksista, sillä tavoin, että vanhan asenteen omaksuminen on mahdollista. Joillekin muistomuodoille menettely on sangen helppoa. Et (lukijani edelleen) ehkä ole ajanut polkupyörällä vähään aikaan mutta saatat vaivattomasti kokea aaveliikkeet, kun ajattelet pyöriäilemistä. Kokemuksen intiimien, menneiden totunnaisuuksien – kuten äitisi äänensävyyn – muistamista seuraa suurimmalla osalla ihmisistä elävä kinesteettinen tuntemus. Tottumukset on kuitenkin skemaattisesti ”varastoitu”, ja nimenomaistapausten takaisin saaminen kaikkine vivahteineen on vaikeaa, vaikka sitten koko mielellään asiaan paneutuisikin. Pystyt muistamaan äitisi äänen yleensä mutta kykenetkö kuitenkaan palauttamaan mieleesi sitä, miltä tuo ääni kuulosti juuri jossakin määrätilanteessa. Mikäli saatat muistaa elävästi tietyn hetken, jolloin äitisi torui sinua, silloin todennäköisesti myös ajallisen tapahtuman yhdeenvedossasi toistat kinesteettisen kokemuksen aaveliikkeissä. Ihminen ei ainoastaan kuule ääntä tai sävyjä, vaan hän vastaa niihin kinesteettisesti tunteiden synestesian rakenneosana.

Muistoa voisi niin ikään seurata sisäinen sopusointuisuus, virittyneisyys. Kun muistaa vatsasairauden, joka johtui liiallisesta suklaisten minttumakeisten syömisestä, saattaa ohessa ilmetä myös pahoinvointia, kuvotusta. Ompelua vaatinut sormeenviilto sykkii kipuna useita päiviä, ja niinpä muistokin tuosta kokemuksesta saattaa kummitella kivuntunteena. Kinesteettisyys, sisäisyys ja kipu, elimellisinä tuntemuksina, ovat riippuvaisia (sille alisteisia) jälleistävästä muistosta.

Senkaltaisessa muistossa, joka on eletty ja joka pitää sisällään muiston itsereflektiosta – empaattisesta minä-mietiskelystä – sekä kehollisesta sopusointuisuudesta, voi tietoisuuden käsillä oleva, spontaani, poisliukuvuus ylen harvoin samanaikaistua menneisyydestä

polveutuvan, aikaisemman tietoisuuskokemuksen kuluvuuden (kulumassa olemisen) kanssa. Yhtäaikaisuus tarkoittaa sitä, että muistamisakti on hetkellisesti ”päälystetty” sillä tapahtumalla, joka oli läsnä, todellisena, (tapahtuman) menneessä ajassa. Husserlin jaottelut kaipaavat tässä lisää avaamista. Hän tekee eron retention ja myöhemmän muiston välille.¹³ Sitten hän erottaa jälleistävän muiston muistamisen ”välähtäväksi pilkahdusmodukseksi”.

Husserl hahmottelee asiaa seuraavasti. ”Tai ’panemme täytännön’ muiston, joka tosiaankin jälleistää ja toistaa; muiston, jossa temporaalinen objekti on re-presentaatiojatkumoissa luotu täydellisesti uudelleen ja jossa havaitsemme tuon objektin uudelleen sellaisena kuin se oli – mutta ainoastaan sellaisena kuin se oli. Koko prosessi merkitsee havaitsemisprosessin re-presentationaalista muunnosta kaikkine siihenastisine vaiheineen ja tiloineen sekä retentioineen. Tässä kaikessa on kuitenkin jälleistävän modifikaation merkki, osoitin.”¹⁴

Mutta tämä ”sellaisena kuin se oli” -kuvaus tarkoittaa pelkästään yleistä kokemusta temporaalisista objekteista, kuten melodiasta; se on harvinainen muunlaisista kokemuksista. Olen yrittänyt ankarasti toteuttaa tätä jonakin niin maailmallisena kuin kadun ylittämisenä. En ole kuitenkaan onnistunut. Kykenen tavoittamaan vaiheita ja luonnoksia tuosta prosessista mutta en onnistu rekonstruoimaan kokemusta alusta loppuun – en edes varsinaisen peräkkäisyyden muunnostempossa. Retentiossa tai alkuperäismuistossa ehto tietoiselle kokemukselle on kyky pidätellä nyt-hetkessä intentionaalista kokemusta kaikkine vaiheineen ja uusia nuo vaiheet milloin tahansa. Tämä näennäinen nykyisyys rajoittuu luultavasti 10 – 15 sekuntiin.¹⁵ Jos katsoo linnun lentoa oksalta toiselle, on mahdollista toistaa lennon jokainen vaihe eri osineen retentiossa samalla, kun kokemus on meneillään (kulumassa). Vaiheet muistuttavat kaikuja. Kyseessä ei ole yksittäisten (erillisten) aktien paloittelu vaan sisäisen aikatietoisuuden varsinainen olemus.

Pohdiskellessaan myöhemmin sekundaarimuistoa Husserl kirjoittaa, että re-presentaatio merkitsee kuitenkin jotakin vapaata, pakotonta kertomusta. Pystymme toteuttamaan kuvauksen nopeasti tai hitaasti, ilmeisesti ja eksplisiittisesti tai sekavasti...Voimme

”vapaudessamme” mukauttaa representoidun tapahtuman vaihtelevansuuruuksia osia tuon samaisen tapahtuman meneillään oleviin moduksiin.¹⁶

Tämä vapaus on helposti ”ohjailtavissa” ajallisen objektin, kuten melodian, yhteydessä. Tuskinpa, armoitettu lukijani, kuitenkaan olet yhtä menestyksekkäs, kun muistat kokemusten toisenlaisia muotoja, vaikkapa näkökokemusta kohteesta. Mieleenpalautuksessasi ei ole täydellistä jäljennöstä kokemuksen peräkkäisistä vaiheista (kuten retentiossasi on) ja siten jälleistyksen merkitsee vapaasti muunneltavissa olevaa likimaistusta. Tämän vuoksi onkin harvinaista, lukuun ottamatta tiettyjä temporaalisia ilmiöitä, voida omistaa eletty muisto, jossa ajalliset vaiheet samanaikaistuvat kokemuksen alkuperäistemporaalisuuden kanssa. Ehkä tätä mentaalista taidonnäytettä olisi mahdollista harjoittaa. Olen kuitenkin havainnut, että ne tilanteet, joissa minulla on tällainen kokemus ollut, ovat kiinnostaneet, innostaneetkin, mutta kyseessä oli mieluummin kokemuksen spontaani nousu kuin tietoisesti tahdottu akti.

Varhemman itsen jällelenelotuksessa todentunut yhtäaikaisuus vaatii paljon omalaatuisempaa muistoa kuin esimerkiksi melodian kaltaisen temporaalisen objektin muistamista. Kun menneen tapahtuman mieleenpalautus on jälleistänyt peräkkäiset vaiheet satunnaisesti somatologisen ja empaattisen väkevyyden avulla, tuntuu kuin tuo tietoisuuden itsestään virinnyt aktiivisuus olisi eletty uudelleen. Täydellinen sulautuminen koko tapahtumaan kauttaaltaan on nyt mahdoton, mutta osa kokemuksesta palaa muistoon temporaalisessa yhteensattumassa. Nykyisyyden kokemusvirran ja menneen kokemusvuon muistetun sisällön (yhtä elävänä kuin alkuperäishetkelläkin) samanaikaisuus synnyttää tunteen paluusta entisyyteen. Silti tuo takaisin meneminen tapahtuu muistoaktissa eikä periaatteessa spontaania toimintaa niin ollen eletä uudelleen. On olemassa myös toinen päivänselvä ero. Kun tämä kaikkein sisin, likeisin, muistamisakti on saatettu loppuun, muisto on sijoitettu tarkoituksenmukaisesti tietoisuuskymiin, ja siksi myös temporaalinen yhtäpitävyys on päätetty (lopetettu) sekä kokemukset reflektiivisesti erotettuja, nähtyjä.

Tämä itsestäänviriävyyden samanaikaisuus aikaisemman aktiivisuutensa kanssa merkitsee ratkaisevaa hetkeä varhemman itsen jällelenotukselle. Minä-subjekti astuu muistettuun kokemukseen ja elää todeksi kokemuksen re-animoidun temporaalisen synnyn. Kyseessä on sekä passiivinen synteesi menneen kokemuksen ymmärtämisestä että kokemuksen menneiden vaiheiden aikajaksojen edelleenmuistettavuuden aktiivinen genesis. Sellaisen käsittämiskäsitteen, joka yhdistää tyhjän intention ja ilmemisintuition ykseydeksi, kokonaisuudeksi, täytyy olla käsillä, läsnä. On tajuttava, että muistettut sisällöt merkitsevät todellakin alkuperältään menneen ilmene-
misen jälleistystä. Ymmärtäminen toteutuu muiston täyttymisenä riippumatta siitä, onko samanaikaisuuden temporaalinen vaihe saavutettu vai ei. Kun nykyhetkinen kokemusvirta, todellisessa ajassa, kerrostuu ja yhdistyy menneisyyteen kerran-olleisuutensa kaltaiseksi temporaaliseksi aluksi, käsitysakti ei välttämättä pane tätä merkille. Juuri koettu sopusointuisuus ja ymmärtämisaktia seurannut empatia vahvistavat niitä muistovaiheita, jotka ovat luonnollisessa asenteessa merkkeinä tästä prosessista.

Läsnäoloinen noesis ajallisesta samanhetkisyydestä, täydennettynä noemalla menneestä elämyksestä, sallii kuitenkin sen, että tapahtuu vielä jotakin enemmän. Varhemman itsen jällelenotuksessa minä ”poimii” aiemman laatunsa, omalaatuisuutensa, temporaalisuuskokemuksin menneestä asemasta ja synnyttää nykyiskokemuksen tavalla, joka muistuttaa minän paluuta varhempaan itseensä. Useimmiten se tajutaan ohikiitävänä tuokiona. Tarkkaavaisuus keskittyy kokemuksen hämmästyttävyysspektiin, ja minä kadottaa yhteytensä tähän omaehtoisen aktiivisuuden väylään, mikä päättää jokaisen varsinaisesti ”satoisan” toiminnan. Tuntuu kuin muuttuisi omaksi vanhaksi itsekseen – kuitenkin ainoastaan hetkellisesti (ajallistuneet empatia ja sopusointuisuus). Mutta tämä riittää kumminkin siihen, että kokemus pannaan merkille äimistyksenä, joka menettää otteensa: huomio kohdistuu läsnä olevaan itsereflektioon, nykytunteeseen. Nyt sinun, arvoisa lukija, olisi kyettävä vahvistamaan se, ettei tällainen kokemus ole harvinainen.

Äärimmäisen epätavallisia (ainakin itselläni) ovat ne kokemukset, joissa minä palaa varhempaan kotvaseen meneillään-olemisen virrassaan ja synnyttää vereksiä kokemuksia tuosta aiemmuuden ti-

lasta. Maailmalliset kokemuksethan ovat seuraavanlaisia, hyvä lukijani: ”Kun tapaat vanhan ystävän, aloitat hänen hänen kanssaan siitä, mihin viimeksi kohdatessanne lopetit. Olette molemmat kylä hyvin tietoisia siitä, että olette kumpikin kokeneet paljon näiden kasvokkai kohtaamistenne välillä.” Mutta jokapäiväinen sosiaalisen kokemuksen muoto ei kuitenkaan aiheuta tarvetta uusiin kokemuksiin, jotka pohjautuisivat edeltävään ”minä-pysäkkiin”. Persoonallisuudeltaan jakautuneiden ihmisten kokemukset muistuttaisivat nähtävästi jälleenelotusta. Jakautuneen persoonallisuuden patologiassa tapahtumaa ei kuitenkaan ole yhdistetty kokemuksen totaalisuuteen, kuten asianlaita olisi sen jälkeen, kun tässä tutkimuksessa erotettu kokemus olisi saatettu loppuun. Sitä paitsi kokemusten synnyttäminen aikaisemman itsen re-animoinnissa ei perustu persoonallisuuden jakautumiseen vaan pikemminkin itseyden varheman kehityksen summaukseen, joka on eletty suhteellisen lyhyessä ajassa. Kokemus ei tässä muodossaan voi kestää kovin kauan: ainoastaan muutaman minuutin. Silti tämänpituinen aika riittää syvälliseen tietämykseen itsestä ja lisämietiskelyjen kautta myös kokemuksen laadun oivaltamiseen. Aika on kyllin pitkä niin ikään kokemuksen ainutkertaisuuden konstruointiin muistossa (ja muistoon).

Kullakin meistä on kykyjen ja kiinnostusten paljous, johon itsemme vaihtelevassa määrin verhoamme. Yksi puoli tästä dynamisesta ulottuvuudesta on tekemisissä sen kanssa, miten näitä itsen moninaisia elementtejä on ohjattu. Tapa, jolla modifioimme ja johdamme persoonallisuutemme problemaattista ykseyttä, muuttaa meitä: se tuottaa meihin erilaisuutta. Kun muistossa palaamme elämämme aikaisempaan kohtaan, itsestään virinnyt minä – mikäli se samanhetkistyy ”virtaamisessa” varheman tuokion kanssa – animoi sekä minä-subjektin nuoremman muodon että koko (itsen) itsensä organisoineen totaliteetin, dynaamisen järjestelmänsä, uudella tavalla. Silloin ihminen näkee elämänsä samanlaisena kuin kerran ennenkin. Eläminen tässä varheman ”rakennelman” vaiheessa (sen sisällä), tästä näkökulmasta syntynyt veres kokemus, on toisenlainen kuin se olisi silloin, jos ihminen eläisi nykyisminässään.

Läsnä olevassa vaiheessaan kokemus on muodostettu niiden tulkintakaavioiden välityksellä, joille menneet kokemukset ovat

muokanneet maaperän. Nämä skeemat ottavat huomioon kokemuksen selviöinä pidetyt aspektit. Ne ovat käyttökelpoisia läsnä olevassa kokemuksessa ja vaikka menneet kokemukset ovatkin ne muovanneet, ne eivät ole muistoaktin tuotteita. Ellei tietoisuuselämä sisältäisi tulkintaskeemoja, olisi käytävä läpi koko merkitysrakenne, jotta olisi mahdollista päästä nykykokemuksen merkitykseen. Kokemus virtaa pois (menneeseen) sellaisina kontekstiprosesseina, joissa sisällön lisäymmärrys alituisesti sävyttää (näitä) kontekstiprosesseja. Tarkkaavaisuusakti poimii sisällön pre-fenomenaalista ylenpalttisuudesta ne ”aineokset”, jotka ovat muuttuva merkitykselliseksi tietoisuudelle. Merkitysintentio täyttyy tarkkaavaisuuden valitsemalla sisällöllä (ilmitulemisilla). Intentio kohdistetaan objektiin kokemuksen vaiheiden tietoisuussynteesin avulla. Jos kuitenkin tietoisesti yhdistää läsnäolaisen, intuitiivisesti annetun kokemuksen muhina kokemuksiin – esimerkiksi ajattelemalla toisia tähän nimenomaiskaupunkiin tehtyjä matkoja –, niin silloin synteesi on epäyhtenäinen (keskeytyvä), koska se kiinnittää yhteen erillisiä kokemuksia korkeamman järjestyksen objektikokonaisuuteen. Husserlin ajatuksia mukaillen Alfred Schutz kirjoittaa, että kokemuksonteksti tarkoittaa: a) samaan hetkeen tuotujen merkitysmuotojen sisältökokonaisuutta tai b) korkeamman järjestyksen merkitysyhteyttä.¹⁷ Varhemman itsen jälleenelotusmuistossa mennyt merkityskonfiguraatio jälleistetään mieleenpalautuksessa; on kuin ihminen muistaisi sen, miltä hänen aikaisemmasta itsestään tuntui omistaa nuo muodot omassa horisontissaan. Schutz ilmaisee asian seuraavasti: ”Koko kokemuksen totaalisisältö – tai jokainen havaintoni maailmasta laajimmassa mielessään – on silloin tuotu ja rinnastettu kokemuksen täydellisyyskontekstiin. Tämä kokonaisyhteys laajenee jokaisen uuden kokemuksen mukana. Sen vuoksi kussakin kotvasessa on kasaantuneen kokemuksen ydin.”¹⁸ ”Kaikkien kokemusteni totaali-konteksti” -elementti on äärimmäisen tärkeä, kun synnytetään verkkejä kokemuksia re-animoidusta itsestä. Muiston jälleistävä genesis sisältää merkitysyhteyden tuolle määrämuistolle. Silti menneen kokemuksen itsen horisontissa oli läsnä kyseisen itsen koko kokemuksonteksti. Jos siis tuore kokemus on synnyttävä, tämän totaaliyhteyden – koska se silloin, menneessä kokemuksessa, oli ol-

lut horisonttistettu – täytyy olla vaikuttava, toimiva, tuossa ”synnytyksessä”.

Tämä ilmeisen suppea kokemukskuvaus sallii kuitenkin varhemman itsen re-animoinnin sisältävien aktien strukturaalisen ”sommittelun” lähemmän analyysin. Kun minä samanaikaistuu muistetussa kokemuksessa tietoisuusvirran aiemman vaiheen kanssa, se ymmärtää tuon mieleen palautuneen kokemuksen niiden skeemojen avulla, jotka ovat olleet läsnä tuolle kokemukselle silloin, kun varhemman nykyisyyden läpi elettiin. Jälleen ”lihallistunut” minä käsittää kokemuksen dynaamisesti muovatut merkityskontekstit samalla, kun niihin on intentioitu eletyssä alkuperäiskokemuksessa. Läsnaoloisen minän muistamisvireys järjestää kokemuksen korkeammantasoisin merkitysyhteyksiin vastaavalla tavoin kuin silloin, kun kokemus oli alun alkaen ollut ”poisvalumisensa” tilassa. Nyt tätä muistosaavutusta ei ole mahdollista tahtoa, sillä suuri osa aiemman kokemuksen horisontista ei ollut kokemuksen aktiivisen synteesin tuotetta. Haluta sellaisia kokemusaspekteja, jotka ovat luonnostaan passiivisessa synteesissä muodostettuja tai horisonttiin kuuluvia (taustan syvyyksissä), merkitsee olemusluonteeltaan edelliseen verrattuna päinvastaista tahtomista. Se mitä läsnäolossa halutaan, tarkoittaa avoimuutta kokemukselle, alttiutta heittäytyä muiston täyteen valtaan. Kun tuo alttius tapahtuu silmänräpäyksessä spontaanisti, kokemus ei voi olla sanoin ilmaistavissa vaan pelkästään tunnettavissa. Mutta jos tätä alttiutta pidetään yllä, yhtein sulautunut minä saattaa päästää irti muistosta ja synnyttää tietoisia kokemuksia arkipäivän maailmassa. Tämä ilmiö on todentunut kokemuksissani ainoastaan silloin, kun läsnä oleva miljö on ollut hyvin tuttu varhemmalle itselle ja vähemmän läheinen nykyitselle. Kyseessä on ollut paluu ”vanhaan pesäpaikkaan”. Takaumana se kuitenkin haalistuu, kuihtuu, nopeasti ja korvautuu läsnäoloisella itsellä. Minun on myönnettävä, että en pysty olemaan varma siitä, onko re-animoinnin artikuloimaton, katoava kotvanen kestävä version toisintoluonnos (vai ei). Kuitenkin olemme nyt tekemisissä sellaisen fenomeenin kanssa, joka todentuu samankaltaisessa mentaalisisessä kokemuksessa – eli muistoakteissa, jotka yhdistyvät aiemman läheisen ihmisen, paikan tai asian läsnäoloon – ja

joka muotona (rakenteena) merkitsee yllä pidetyn toisinnon puutumista.

Unelmointi voi myös johtaa voimakkaaseen muistamiseen, joka yhdistyy (sekoittuu) mielikuvitukseen. Haaveilu pysyy kuitenkin ”sisäisenä” asiana. Jälleenelotuksen kannalta on olennaista, että miljöö tukee ”synnytysprosessia”. Ilman ihmistä, paikkaa ja/tai asiaa (tukena olevaa ulkoista todellisuutta) intensiivinen muistamisaksti – yhdessä samanhetkistyneen tietoisuusvirran takaisin itseensä (itsensä suuntaan) taipuneen kerrostumisen kanssa – ei pysty läpikäymään muutosta jällesityksestä tuottamiseksi. Ympäristöpsykologiasta tulee tärkeä tutkimusnäkökohta tämänkaltaisten ilmiöiden analysoinnissa.

Minulle lähettämissään kommenteissa Sherman toteaa, että hänen asiakkaansa (potilaansa) ovat kertoneet sellaisista re-animointikokemuksista, jotka tapahtuvat samanlaisessa – eivät kuitenkaan samassa – paikassa kuin alkuperäiskokemuksin (oma keittiö antaa syäyksen sellaiselle re-animaatiolle, joka herättää henkiin äidin keittiössä olleen pienen tytön). Tämä originaalikokemus ”pane alulle” myös muistot ja jälleenelotuksen. Mutta ”vanhan pesäpaikan” atmosfääri luo avoimuuden jälleenelotuskokemukselle, koska muistojen merkityskonteksti kehittyy siinä kokemuksessa, joka on syvemmän tarkkaavaisuuden vaikuttimena.

Joku saattaa sanoa minulle, että kyseinen kokemus liittyy ylivilkkaaseen mielikuvitukseen ja että kuvittelen koko tämän varhemman itsen re-animoinnin. Myönnän sen, että kokemus vaatii kuvittelua. Loppujen lopuksihan aikaisempi itseni ei koe mitään, vaan kokijana on pikemminkin läsnöoloisitseni. Kuinka asia voisikaan olla toisin? Sisäisen aikatietoisuuden kymi on yksisuuntainen ja palautumaton – ihminen ikääntyy. Miten on siis mahdollista, että nykyitseni kykenee omaksumaan (ottamaan) varhemman itsen näkökulman? Tämä aktimoninaisuus edellyttää niin ikään kuvittelua mutta ei kuitenkaan silkkaa kuvittelua. Voin fantisoida ”muinaisen” itseni: sen, millainen olin ja millaisia kokemukseni olivat. Moinen kokemus ei kuitenkaan missään tapauksessa saavuta varhemman itsen jälleenelotuksen minä-tunnetta.

Kokemusta ei siis selvästikään voi pitää pelkkänä aktiivisen mielikuvituksen tuotteena. Kuitenkin kun minä ottaa varhemman it-

sensä asenteen, ei se koe samoja asioita kuin aikaisempi itse kokisi, jos olisi todellisesti läsnä. Eksplikoidessaan intentioidun merkityksen subjektiivisuutta Schutz selittää, että vaikka kahdella ihmisellä olisi täsmälleen samat kokemukset nykyhetkeen saakka, olisi mahdollista tietää, mitä toinen mieltii, vaikka sitten tuntisikin tuon kumppaninsa ajatukset. Nykyitse samanaikaistuu varhemman itsen kanssa muistetuissa itsereflektiossa, jolloin jälleistävät vaiheet kuvastavat kantamuotoa. Empaattisten tunteiden ja kehoallisen sopusointuisuuden avulla mielikuvitus muuntaa noesiksen sellaiseksi, että läsnä olevan havaintosisällön synty kuvitellaan itsen samanhetkistyneen aiemmuusmuodon (koko kokemussyhteys) perusteella. Itse ja sen kokemussisältö (”sisäinen” historia, joka myös sen, minän, omaksi elämäksi mainitaan) eivät ole erotettavissa toisistaan, vaan aikaisempi itse – ”esiin poimittuna” muotona (kokemusmatriisiksi muodostuneena dynaamisena järjestelmänä) – lisää nyt itseensä (tuottava aktiivisuus) uuden kokemussisällön läsnäolosta. Mutta juuri tästä syystä kysymys ei olekaan entisestä itsestä; muotoa – kuvitteluasennetta omiin nykykokemuksiinsa – on omaksumassa sellainen minä, joka synnyttää merkityksen antamisen ja tulkitsemisen menneistä aktimatriiseista luovia toistoesityksiä.

Nyt on myös paikallaan sanoa jotakin enemmän ulkoisesta ympäristöstä. Aktinoema sisältää ”saman” ytimen: voit, hyvä lukijani, katsella esimerkiksi vanhaa koulutoveriasi. Protentionaaliset muunnokset (tulevaisuusodotukset kokemuksen nykyvaiheessa) täyttyvät havaintoaktin perseptuaalisella alueella samoista sisällöistä riippumatta siitä, tapahtuuko re-animointia vai ei. Toisin sanoen objektiivoina aktiivisuus ei vaikuta, vaan toteen käynyt merkki pysyy samana: yhä näet toverisi seisomassa ja puhumassa tietyllä tavoin. Nyt kuitenkin toiset noettiset aktiilaadut muuntavat kokemusta. Tavaltaan tilanne muistuttaa kokemukseen tarttumista jonkin sosiaalisen määrätöön mukaisesti: on eri asia antaa ja tulkita merkityksiä jossakin kokemuskontekstissa isän ja juhlijän näkökulmista. Mutta minä on erittäin taidokas näissä jälleelotuskokemuksissaan, koska sillä on (ollut) apunaan samanaikaistunut muisto. Näin minä siis kykenee myös yhdistämään havaintoymmärrysten uudet esiintymät varhemman itsen muotoon – lyhyeksi toviksi. Kokemus ei (ilmi

selvästi) rakennukaan silkkana kuvitelma-aktina vaan jonakin oma-laatuksena ”tekona”: elävästä muistosta ja havainnosta polveutuvana merkkisynteesinä (tai todistesynteesinä).

Varhemman itsen jälleenelotus todellisuuden (persoonamuotoisena) äärellisyysalueena

Schutz ja James puhuvat todellisuuden pääpainon sijoittamisesta kokemukseen. James toteaa seuraavasti: ”Jokainen ilman vastakoh-
taa jäävä objekti on juuri siitä syystä uskottava ja oletettava
absoluuttiseksi todellisuudeksi.”¹⁹ Lisäksi: ”Kaikki propositiot, joko
attributiiviset (’olennaisominaisuudelliset’) tai eksistentiaaliset, us-
kotaan käsitety (’ymmärretyksi tulleen’) olemistiosion avulla, ell-
eivät ne ole ristiriidassa samanaikaisesti muiden luotettavina pidet-
tyjen propositioiden kanssa. Todisteena on sen vahvistaminen, että
molemmista propositioista on samat termit.”²⁰ Täydellisen vastak-
kaiset väitteet ovat usein peräisin muista merkitysprovinsseista. Leik-
kimaailmassa pikkutyttö on oikeasti nukan äiti, mutta päivittäis-
maailman näkökulmasta toiset propositiot kumoavat tämän käsityk-
sen. On arvokasta käsitellä varhemman itsen re-animointikokemusta
schutzilaisittain todellisuuden äärellisyysalueena. Schutzin tunne-
tussa pohdinnassa painokkuus on jokapäiväisyyden ensiarvoisessa
todellisuudessa. Hän hahmottelee kuvitelmamaailmoja ja unimaail-
man illustroidakseen erotteluaan. Tuskin Schutz ja hänen opiskeli-
jansa kuitenkaan ovat kehittäneet tätä erilaisten (monien) persoo-
namuotois-äärellisten alueiden tutkimusta. Schutz luokittelee todelli-
suusprovinsit seuraavien ominaispiirteiden perusteella (avulla): a)
tietoisuuden venymismuoto, b) spontaaniuden, itsestäänviriävyy-
den, vallitseva muoto, c) tunnusomainen epookki, d) sosiaalisuu-
den muoto, e) itse-kokemuksen muoto ja f) ajallisuusnäkökulma
(temporaalinen perspektiivi).²¹ Jälleenelotuksen erityisominaisuudet
luonnostelevat edellä lueteltuina otsikkoina omien alueidensa
parametrit, suureet.

a) Tietoisuuden venymismuoto

Ensijaisen olennaista varhemman itsen jälleenelotukselle on kokemus elävästä muistosta. Laajentuneessa muistamisaktissa tietoisuuden venymismuoto muistuttaa kuvittelua: kummassakaan ei ole tarpeellista hallita ulkoista maailmaa. Minä-aktit on vapautettu käytännöllisestä vaikuttamisesta. Mielikuvituksessa ei ole pakollista kuria – on kyse täysin vapaasta asiasta (tehtävästä). Niinpä tietoisuuden venyminen onkin höllää. Ei kuitenkaan yhtä ”rentoutunutta” kuin nukkumisen unimaailmassa. Sen sijaan menneen tapahtuman muistamisakti sisältää päämaalin tarkasta jälleistyksestä. Valpas mieleenpalautus edellyttää voimakkaampaa tietoisuuden venymistä kuin katoavat unelmat tai leikilliset fantasiat. Mutta kuitenkin kun minä samanhetkistyy tietoisuusvuonsa aiemman vaiheen kanssa ja irrottaa re-animoinnissa itsensä muistosta, uudelleen synnytettyt kokemukset eivät ole pelkästään kuviteltuja. Ihminen on taas tarttumassa arkimaailmaan, mikä merkitsee sitä, että tietoisuuden venyminen omaksuu laajan huomiokykyisyyden laadun (täysvalpouden ”ulkomaailmaa” kohtaan). Tämä havainto- ja mielikuvitusaktien yhdistelmä vaatii lisäanalyysia. Se mitä kuvitellaan (kuviteltu), ei ole kokemuksen sisältö. Uudesti, hiljattain, ymmärretyt perseptuaaliset läsnäoloistukset täydentävät kokemussisältöä. Akti-koostumaa aina merkitsevä noesis sisältää kuvitelmakomponentin, jonka intuitioitu todiste on elähdyttänyt, täydentänyt aktilla elävästä muistosta. Husserlin intentionaalisuusopin mukaan mielikuvitusakti tuottaa kuvitellun objektin. Mutta noemaa ei kuitenkaan ole kuviteltu, vaan noema on annettu varhemman itsen intentionaalisessa tietoisuudessa. Juuri tämä ”asuva ja asuttu” aave on kuviteltu. Kyseinen ”aave” tarkoittaa aikaisemman itsen aktiivisuutta, joka on herätetty intuitiivisesti tunnetun ilmeisyyden välityksellä somatologisessa psyykessä. Herääminen on toteutunut niin ikään aaveliikkeiden ja empaattisten tunteiden sekä minä-aktisen psyyken yhteen sulautuneen sopusointuisuuden avulla.

Kussakin havaintokokemuksessa on (mukana) mielikuvituksellinen komponentti. Mieli pitää alisteisesti itseensä liittäen (subjektiivisesti) yllä mahdollisuuksia muotoillessaan alkuperäisodotuksia tyhjän intention täyttämiseksi. Tämä on valintaprosessin ehto (tila),

koska objektivointiakti ei merkitse silkkää passiivista synteesiä. Jälleenelotuksessa mieli ajatuksellisesti harkitsee potentiaalisuuksia havaintoaktien toteuttamiseksi. ”Tuuminta” tehdään kuitenkin korkeasti ohjeistetun jälleenelotusspontaaniuden luovuudesta lähtien. Prosessi on alkuna omalaatuiselle historialliselle fiktiolle: läsnä olevan maailman näkemiselle tavalla, joka muistuttaa menneisyydelle avoimena olemista. Mutta tämä ”fiktio” on eletty laajan valvetilan äärimmäisen valppaassa tietoisuudessa, joka edellyttää ”kytkeytymistä” päivittäiseen elämismaailmaan.

b) Spontaaniuden, itsestäänviriävyyden, vallitseva muoto

Mielikuvituksessa (jatkuvassa järjestetyssä kuvittelussa) spontaaniudella ei ole samoja rajoja kuin arkipäiväisyydessä. Ihminen kuvittelee vapaasti ja täyttää siten tyhjät odotukset, jotka voivat olla minkä sisältöisiä tahansa. Itsestäänviriävyydelle on tunnusomaista harkinnanvapaus. Kuvitteluun ei sisälly vapautta: tapahtumat ovat väistämättömiä. Muistamisessa spontaaniutta ohjaa odotusten täyttäminen, joka sisältyy muiston rakenteeseen. On kuitenkin olemassa vapaus hypätä (suoraan) muistetun tapahtuman loppuun, palata takaisin alkuun tai viipyillä keskivaiheilla. On olemassa vapaus kerrata samaa jaksoa kerta toisensa jälkeen tai hypätä tapahtuman useiden osien yli. Arkipäiväisyyden spontaaniuden täytyy ohjata kehollisia akteja ulkoisessa maailmassa ja olla läsnä (kokemuksessa) silloin, kun kokemus ”esittyy” todellisessa ajassa. Elävässä muistossa, joka ”asuu” menneen tapahtuman vaiheissa, aktin on jälleistyttävä ja samanhetkistyttävä menneen tapahtuman kanssa varsinaisessa ajassa. Kun minä päästää irti muistosta ja elää läsnäolossa, on sen silloin eletävä jokapäiväisyyden spontaaniudessa. Koska arjen itsestäänviriävyys johtaa eläviä kehoakteja objektiivisesti määritetyssä ympäristössä, tämä paljastaa sen, minkä vuoksi re-animointi on sängen hauras. Vaatimukset ”kytkeytyä” sellaiseen ympäristöön, jonka aspektit ylittävät varhemman itsen kokemuksen, motivoivat sen (aiemman itsen) synnyttämisen lopun, päätöksen.

c) Tunnusomainen epookki

Arjen epookki juurruttaa epäilyn, epäuskon ja synnyttää kysymyksen: ”Voisiko maailma sitten muka olla jotenkin toisin kuin nykyilmenemisessään on?” Ellei näin olisi, selviöt ja ideaalisuudet – ”ja niin edespäin” – sekä ”pystyn tekemään sen uudelleen” – ajattelut – herätettäisiin eloon ja jokapäiväisyyden tyyli tai tapa katoaisi. Jälleenelotusilmiössä oleva epookkimuoto merkitsee nyt kokemuksen kuvitellun osan kiinnityskohtaa. Paluu varhempaan itseeseen perustuu niiden aktiviteettien kuvitteluun, jolloin koetaan todelliset ”havaitsemistoimet” kiinnittymisestä päivittäiseen maailmaan. Nyt läsnäoloinen minä käsittäisi edellä kuvatun teeskentelyn muotona, ellei kuviteltua (elementtiä) olisi juurrutettu ja ellei mennyt minä olisi sulautunut tähän kokemukseen samalla tavoin kuin todellisiin kokemuksiin. Nykyhetkinen minä-subjekti on vienyt ”naamiaiset kaduille”. Ehkä jälleenelotettua itseä voisi kutsua varjoksi: kuvan kuvaksi, joka nyt luo hypertodellisuuden. En kuitenkaan kaipaa varjoon (tai irtikuvaan) yhdistyviä konnotaatioita. Kuvitteluaktin kiinnityskohta sallii hyvin tärkeän ikään kuin -komponentin. Ilman tätä rakenneosaa kokemus ei kantaisi mukanaan nykyisenkaltaista merkitystä.

d) Sosiaalisuuden muoto

Sosiaalisuus ulottuu yksinäisyydestä lukuisiin (eri) muotoihin kokea toisia. Arkipäivän maailma merkitsee ymmärryksen, yhteydenpidon ja toiminnan jaettua, tavallista sekä intersubjektiivista maailmaa. Unimaailma on pohjimmiltaan erillinen. Mielikuvitusmaailmat voivat olla eristettyjä, mutta ne saattavat sisältää myös lasten leikkejä ja teatterikappaleita. Jälleenelotuskokemuksessa jonkun on mahdollista herättää myös sinun muistosi, arvoisa lukijani. Muistoksi voi kuitenkin toteutua vain oman muistointuitiosta virinneen tuntemisesi avulla. Tällaisen mieleenpalautuksen erillinen olemus on erityisesti tähdentynyt, koska muistat sellaisia eläviä itse-tunteita, joista muut eivät ole tietoisia. Sitä paitsi samanaikaisuuden intentioitu merkitys on ehdottoman yksityinen. Kun muutos syn-

nystä synnyttämiseksi kerran tapahtuu, sukellat arkimaailman sosiaalisuuteen, jossa ”tartut” siihen (sosiaalisuuteen) lyhyen tovin ajaksi varhemman totaalisen kokemukontekstin kuvitteellisesta re-animoinnista. Sosiaalisten suhteiden kokeminen aiemman itsen eletyistä tunteista (lähtien) – vaikka sitten kuinka lyhytkotvaisesti – tarkoittaa leikkiäkin mieleen palautumista. Esität kuitenkin itseäsi ja toimit jokapäiväisyyden maailmassa niiden toisten kanssa, jotka eivät leiki, näyttele.

e) Itse-kokemuksen muoto

Kuvitelmassa ihmisen on mahdollista asettaa itsensä kaikenlaisiin rooleihin: hän voi mielin määrin muunnella ilmenemistään ja kykyjään. Unissa ihminen saattaa tarkkailla omaa toimintaansa (unta ei kyetä hallitsemaan, ja oman itsen toiminnasta on mahdollista ”omistaa” kuvia), mikä ei onnistu muissa kokemusmuodoissa. Fantasiassa voidaan muotoilla kuvia itsestä ja ”nähdä” itse toiminnassa, mutta tämä kuvittelu muistuttaa pikemminkin kokemuksen ennakointia tai toistamista kuin havainnointia. Jälleenelotus merkitsee kautta-aikaista itse-intuitiota, joka sulattaa yhteen muistamisen noesiksen ja muistetun elementtiin sisältyvän noesiksen, koska alkuperäinen noemaattinen sisältö on samanhetkisesti jälleistetty. Kun tämä itse-sulauma muuttuu tuoreen kokemuksen synnyttäjäksi, se toimii päivittäisitsen tavoin. Kun tämä mielikuvituksellinen uudelleenluomus on päätetty – tavallisesti tarkkaavaisuuden häiriytymisellä tai muuttamalla tarkkaavaisuus jälleenelotuskokemuksen vieraudeksi –, nämä ”kaksi itseä” taas erotetaan (toisistaan) sen alkuperäisymmärryksen avulla, joka vie näiden minien eroihin. Ihminen on kokenut itsensä sellaisena kuin hän kerran ikiaikaisena oli. On kuin katselisi kuvastimeen ja näkisi heijastuman 20 vuotta nuoremmasta itsestään.

f) Ajallisuusnäkökulma

Unimaailmoissa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus tai ennen- ja jälkeen-ulottuvuus on ilmaistu sattumanvaraisesti. Objektiiivisesti mahdolltomia peräkkäisyyksiä sekä samanaikaisuuksia voi esiintyä. Tämä temporaalinen vapaus johtuu siitä, että unien aikana subjektiivisia prosesseja ei ole liitetty objektiiiviseen aikajärjestykseen. Mielikuvitusmaailmoissa vakioajan (normaaliajan) tunnuspiirteitä saatetaan muunnella – lukuun ottamatta palautumattomuutta, joka on sisäisen aikatietoisuuden olennainen ominaisuus. Koska kuvitelmilla ei ole eksistenssiä objektiiivisessä ajassa, tuntuu typerältä kysyä, onko tänäpäinen haavevaaleaverikkö sama kuin eilinen unelma-blondi. Hän on sama tai täysin uusi sen mukaan, miten kuvitteliä kulloinkin haluaa. Ei ole kuitenkaan olemassa mitään objektiiivista merkitystä samuudesta eikä erilaisuudesta. Samanhetkisessä muistossa ajallisuusnäkökulma edellyttää muistetun tapahtuman alkuperäisten vaiheiden täsmällistä jälleistystä. Re-animoinnissa tuottava akti toimii (vaikuttaa) standardiajassa, joka on sisäisen keston ja maailmanajan leikkauspiste, intersubjektiiivisen maailman temporaalinen ”rakennelma”. Mutta kuinka sitten subjektiivisesti kokea se, että aika on modifioitunut varhemman itsen temporaaliseksi tietoisuudeksi? Muuntunut kehokaavio on valmistellut tätä ajallista tunnetta. Kun mennyt tapahtuma muistetaan pois liukuneina itse-tunteina, kehoskeemat sekä synestesia ovat jälleistäviä (samanhetkiset aaveliikkeet) ja saavat aikaan yhteensulauman muistamisen sekä alkuperäiskokemuksen välille. Fyysinen keho ei ehkä kuitenkaan vastaa (reagoi) samalla tavoin, mikä johtaa re-animoinnin päättymiseen. Kaikesta huolimatta nyt tarvitaan lisätodisteita siitä, ettei jälleenelotus ole silkkaa mielikuvituksen temppuilla.

Terapeuttinen ulottuvuus

Jälleenelotus ilmaisee syvällisen itse-ymmärryksen muodon, koska siinä ihminen tulee tietoiseksi siitä olemisesta, jota hän kerran eli. Kokemuksen jälkeen reflektio pitää re-animoitua varhempaa itseä yhteydessä läsnäolaiseen kokemukseen itsestä. Ihmisen on mahdollista konkreettisesti tunnistaa oma toiseutensa. Kokemus ei merkitse kehityksen intuitiivista käsittämistä (itsen synty), joka olisi rinnastettavissa kunkin oman historian korkeamman tason synteisiin – autobiografiseen reflektioon. Kokemus herättää itseydessä yli-ajallisen erittelyn. ”Kukuus”, kukana oleminen (minä-yhteys), on kohdattu oman erilaisuutensa kanssa. Arvoisa lukija, ajattele itseäsi tovin verran menneisyydessä tahdottuna muistona luettuasi tämän lauseen. Luultavasti et näe menneen kokemuksen läpi vaan tulkitset sen elämäsi nykyvaiheen näkökulmasta. Et saa minkäänlaista tarkkaa käsitystä menneestä itsestäsi – pelkästään viimeistelemättömän positivismin näkemyksen elämästäsi (jonkinlaisena) tosiokimppuna. Ainoastaan tuomitset itsesi läsnäolon perspektiivistä; vain se fakta antaa oikeutuksen menettelyllesi, että nykyhetki on ainoa pääsypaikka ”tilanteeseen”. Jälleenelotuksen päättävässä elävässä muistossa sinulla on mahdollisuus nähdä menneisyyden merkitys tulkitessasi sitä nykyisyydessä. Kun reflektoit menneisyyttäsi, niin tuon poisliukuneisuuden valossa voit myös kaavata tulevaisuuttasi. Saatat tietysti käyttää niin ikään toisia ihmisiä peileinäsi, mutta tuo sosiaalisesti välittynyt itse-asenne rajoittuu nykykontekstiisi. Jos kysyt äidiltäsi, millainen teini-ikäisenä olit, hänen vastauksensa tulkkiutuu nykyselityksenä noista (menneistä) vuosista. Itse taas tulkitset äitisi vastauksen oman läsnäolosi näkökulmasta.

Jälleenelotuksen terapeuttinen komponentti ei sisällä pelkästään varsinaisen itsearvioinnin mahdollisuutta, jonka olet (edelleen sinä, hyvä lukijani) saattanut päätökseen. Tuo terapeuttinen rakenneosa merkitsee pikemminkin – eksistentiaalisesti esitetynä – olevan oman olemisen auki kerimistä. Nyt paljastettu ulottuvuus tarkoittaa men-nyttä käytöstäsi elämää kohtaan. Saavutat välittömän intuition siitä, millaista elämä sinulle tuossa poisliukuneisuudessa oli. Koet elävässä muistossa ”sen minän”, joka on kontemplatiivisen muiston

kohteena. Mutta koska re-animoinnissa ilmenee minä-subjekti täydellisine kokemussisältöineen, olet välittömästi kykenevä intuitioimaan, millainen tuo minä-subjekti oli. Silloinhan sinulla on intuitio sekä nykyitsestäsi että menneestä itsestäsi ja nykyisyys valaisee menneisyyden olemuksen sekä päinvastoin. ”Kirkastuminen” tapahtuu kuitenkin ainoastaan suhteessa noihin kahteen – läsnä olevaan ja menneeseen – näkökulmaan. On siis olemassa tilaisuus itsearviointiin: arviointiin transsendenttis-immanentista rinnakkaispositioitumisesta – ainutkertaisesta ja harvinaisesta mahdollisuudesta.

Generatiivisen, tuottavan, fenomenologian termein ilmaistuna jälleenelotus tapahtuu elävän muiston ponnahduslaudalta, mikä kietoo sisäänsä ihmisen, paikan ja/tai asian menneisyydestä, nykyisyyteen sijoitettuna. Tämä mennyt-nykyiselementti tuo muassaan tilaisuuden varhemman itsen läsnäolaiseen synnyttämiseen ja (samalla) kokonaisten merkityskontekstien takaisinsaantiin. Aikaisempi elämä palaa miljööhön painettuna, upotettuna. Tuo miljöö liittää ihmisen kulttuuriin, tapoihin, historiaan ja sosiaalisiin suhteisiin, jotka sisältävät kotimaailman/vierasmaailman generatiivisen rakenteen olennaismerkityksen. Ihminen saa intuition siitä olennaisyydestä, jossa (kerran) on elänyt. Sosiaalisesta ja ympäristöpsykologisesta perspektiivistä tämän kokemuksen välityksellä reaalistuva mahdollisuus syvään ymmärtämykseen on hyvin rikas (”tuottoisa”). Millaista tuossa menneessä miljöössä todella oli? Onko siinä jotakin sellaista, mistä nyt olisi apua? Oliko tuossa miljöössä sosiaalisia suhteita joihinkin määräihmisiin, jotka nykyelämästä puuttuvat? Annan tässä ainoastaan muutamia esimerkkejä sellaisesta itsetutkistelusta, joka saattaa viritä. On myös mahdollista sanoa, ettei menneisyys ole ”parannettavissa” – mitä hyötyä tästä kaikesta siis on? Tarkka tietämys menneisyydestä sallii nykyhetkelle syväymmärteiset muunnokset. Mutta vain kokemus kerran eletystä itsestä on arvokas sinänsä. Se antaa tunteen yhtenäisyydestä, joka ulottuu elämäntulussa ”asuvien” muutosten läpi.

Sherman pohtii typistettyä näkökulmaa, jota hän kutsuu ”harmoonikkaefektiksi”. Hän toteaa: ”Jotkut iäkkäät ihmiset valittavat, että kun he katselevat taaksepäin elämiinsä, näyttää elämä liian lyhyel-

tä. Samoin elämästä näyttää puuttuvan ne kokemusvaihtelut ja -rikkaudet, jotka varmasti ovat siihen sisältyneet.”²² Koen myös itse silloin tällöin tämän harmionikkaefektin, kun käyn läpi pari vuosikymmentä ja kysyn keski-ikäisenä miehenä itseltäni, mitä oikein olen saavuttanut. Moinen suoritusten – vaikka sitten runsaslukuisenkin – objektivoiminen on typistetty ja toteen käymätön. Jälleenelotus merkitsee laajenemista, koska se poimii ainoastaan lyhyen keston, jossa kaikki jollekin määräitselle aiemmin läsnä ollut ilmenee intuitiossa uudelleen. Re-animointikokemuksen jälkeen ihminen kantaa mukanaan perspektiivin avautumisen rikkautta: ajan yli ulottuvaa laajenemista, jossa kaikista potentiaalisista suunnista vain yksi valitaan. Siksi ihminen saa sekä syvällisen käsityksen aktuaalisesta elämästään että (nyt) presentoituneina ne mahdollisuudet, jotka kerran muovasivat hänen eletyn itse-horisonttinsa. Jälleenelotuksessa ihminen kihlaa itsensä Sinänä; sitä vastoin Shermanin turmelevaksi mainitsemassa perspektiivissä ihminen objektivoi itsensä, mikä konkretisoi elämän.²³ Re-animointi voi kumota, mitätöntää, sen tarkoituksettomuuden, joka on elämän konkreettistuksen tuote.

Omakohmainen todistus

Joku saattaa olla melko utelias tietämään minun omista, varhemman itsen jälleenelotukseen liittyvistä kokemuksistani. Olenhan nyt kirjoittamassa tästä asiasta. On olemassa erityisesti yksi kokemus, joka näytti niin omalaatuiselta, että aloin ajatella sitä filosofisesti. Meni tovin verran, ennen kuin tunsin kyneväni ilmaisemaan fenomenin sanallisessa muodossa. Tämä kirjoitelma on nyt kuitenkin pohdintojeni lopputulos.

Olin ammattimuusikko aikuisuuteni varhaisvuosina. Luovuin musiikin professionaaliseen esittämiseen rannevamman vuoksi – ja myöhemmin filosofian ammatillisten vaatimusten takia. Soitin tiettyssä klubissa melko säännöllisesti vuodesta 1980 vuoteen 1984 saakka. En ollut käynyt klubilla useaan vuoteen. Kesällä 1998 sitten päätin palata sinne ilman minkäänlaista ajatusta siitä, millainen vaikutus ”miljööllä” minuun olisi. Saavuin perille muusikoi-

den ”lämmittelyaikaan” Kun istuin orientoimassa itseäni uudelleen tunnelmaan, ”vanhat ajat” tulvahtivat muistoihini. Aloin elävästi muistaa itseni soittamassa määrämelodioita ja puhumassa tietyille kanta-asiakkaille. Soittamisen aaveliikkeet sekä esiintymisjännityksen somaattinen kokemus täyttivät kehoskeamani. Muistin sen nimenomaisen itse-tunteen, joka minulla oli soittaessani syvällisesti sytyttäviä balladeja ja improvisoidessani viululla laulusolistin taustalla. Projektini sisälsi täydellisen uppoutumisen balladin nostattamaan mielenkuuhuun ja tuon tunteen siirtämisen spontaaniin improvisaatioon. Elin tuossa elävässä muistossa (sen sisällä). On myönnettävä, että silloisen nykykokemuksen samanaikainen kerrostuminen menneen kokemuksen kanssa sai paljon apua siitä tosiosta, että muisto muotoutui temporaalisen objektin, musiikin, välityksellä. Elin tuon muiston samalla tavoin kuin se oli eletty vuosia aikaisemmin havaintotietoisuudessa. Elävää muistoa täydensi kuitenkin subjektiivisen elämäni horisontti, jonka paluu tuttuun miljööseen oli herättänyt. Muistoni salli yhteen sulamisen varhemman itseni kanssa – eikä siis pelkästään aavesynestesian voimakkuutta ja empaattista suhdetta. Sanoisin, että samanhetkisyys kesti luultavasti laulun säkeistön verran (melko pitkään tämänkaltaiselle kokemukselle). Toisaalta temporaalinen objekti kuitenkin mahdollisti moisen keston. Synnytin uuden kokemuksen tuon varhemman itseni olemisesta. ”Veres minä(ni) ymmärsi” maailmaa jälleen koko kokemushorisontistaan. Tätä jatkui todennäköisesti minuutin. Muistan nähneeni tarjoilijattaren ja halunneeni tilata jotakin. Jossakin kohdassa tuota vaihtoa tarkkaavaisuuteni kääntyi toisaalle ja kadotin jälleenelotuksen. Siitä lähtien olen käynyt klubilla enkä voi tahtoa varhemman itseni re-animointia – vaikka saatankin palauttaa mieleeni monia muistoja.

Pidän parempana olla jakamatta lukijoideni kanssa kokemuksesta saamiani omakohtaisia tuntemuksia. Esitän kuitenkin useita kommentteja. Jo ennen kokemusta aiemman muusikkoelämäni merkityksellisyys oli haudattu, unohdettu. Pystyin muistamaan tapahtumia, mutta niiden tärkeys haalistui, kun tulkitsin noita tapahtumia hyvin toisesta elämänasemasta akateemisena filosofina. Elämäni näkökulma oli tuomittu muuttumaan typistetyksi perspek-

tiiviksi: itse-merkityksen menettämiseksi harmonikkaefektin välityksellä. Mutta re-animointikokemuksesta pitäen olen ymmärtänyt syvällisemmin omaa itseäni. Olen kohdannut itseni Sinänä ja tunnen tuon varhemman itseni. Minä – Sinä-suhde merkitsee ei-objektioitua suhdetta (yhteyttä).²⁴ Kun kokemus on vierinyt pois, se tietenkin objektivoidaan; mutta kokemus tarjoaa myös saarekkeen voimakastunteiseen ymmärtämykseen. Kun ihminen saattaa väittää olevansa merkityksellinen toinen, hän elää elämäänsä paljon varsinaisemmin; itseyden dynamiikkahan auttaa ihmistä hellittämään, antamaan itseyden mennä. Kokemuksessani voin jättää menneen minän menneeksi ja tietää, että myös nykyitse ”kuluu”, kulkee pois. Eikö jälleenelotus opetakin meille suurta viisautta? Kyllä tosiaankin opettaa.

Suplementti

Päätelmien paikalla tarjoan seuraavan vahvistuksen (ilmiön todentamiseksi) yhdestä suurenmoisesta teoksesta. Marcel Proustin laaja työ, *Kadonnutta aikaa etsimässä*, perustuu varhemman itsen jälleenelotukseen.²⁵ ”Alkusoitossa” Proust kuvaa muiston monia аспектеja ja sellaista re-animointia, jota olen analysoinut ”aktipsykologian” avulla. Proust kirjoittaa: ”Ja oli niin, paljon myöhemmin, että kun makasin valveilla yöllä ja herätin henkiin vanhat muistot Combraysta, en nähnyt siitä muuta kuin sellaisen kirkkaana loistavan seinälevyn, selvästi piirtymässä hämärää taustaa vasten.”²⁶ Kertojan muisto kykenee ainoastaan hipaisemaan menneisyyttä välähtävässä pilkahduksessa eikä pysty avaamaan sitä sanamuotoon. Tarkkanäköisesti hän lausahtaa: ”Mutta koska ne tosiot, jotka silloin olisin palauttanut mieleeni, olisivat heränneet vain tahtomalla, tahtoharjoituksena, intellektuaalisen muistoni avulla, ja koska ne kuvat, jotka tuonkaltainen muisto meille menneestä esittää, eivät säilytä mitään muuta kuin menneisyyden itsessään, ei minulla olisi koskaan ollut minkäänlaista halua mietiskellä Combrayn jäännöksiä. Oikeastaan se oli minulle tyyten kuollut.”²⁷

Jos kertoja olisi pakottautunut muistamaan, olisi se ehkä johtanut hänet sanallistettuun muistoon, mutta hän ei olisi kuitenkaan

elänyt noissa muistikuvissa. Seuratessaan analyysiani paikasta, ihmisestä tai asiasta, joka antaa sysäyksen eletylle muistolle (sisältäen aaveskeemat synesthesiassa) spontaanissa, ei-tahdotussa, prosessissa, kertoja huomauttaa: ”Ja niin on menneisyytemme laita. On turhaa työtä koettaa vallata sitä takaisin: jokainen älymme ponnistus on todistettava hyödyttömäksi. Menneisyys on kätkeytynyt jonnekin maailman ulkopuolelle, älyn saavuttamattomiin, sellaiseen aineelliseen objektiin (aineellisen objektin antamaan tunteeseen), josta emme edes uumoile. Ja riippuu sattumasta, kohtaammeko tuon objektin, ennen kuin meidän itsemme täytyy kuolla.”²⁸

Monta vuotta kului, eikä kertoja muistaisi Combraysta yhtään enempää. Mutta sitten syödessään teehen kastettua kakkupalaa, ”madeleine-leivoksia”, hän kokee katoavan jälleenelotusmoduksen. ”Kun lämmin neste ja muruset olivat koskettaneet kitalakeani, värinä kulki koko kehoni läpi, ja minä pysähdyin, syventyen tapahtumassa oleviin merkillisiin muutoksiin. Aistini olivat tulvillaan voimakasta mielihyvää, kuitenkin henkilökohtaista, vapaata, vailla vihjettä omasta alkuperästään.”²⁹ Lainaus paljastaa, että kertoja käänsi tarkkaavaisuutensa itserefleksioon sekä nykyhetkeen – merkillisiin muutoksiin – ja sillä tavoin hukkasi varhemman itsen re-animoinnin. Silti kokemus innoittaa avoimuuteen jälleenelotusta kohtaan. ”Raiwaan tyhjän tilan sen eteen. Saatan sielunsilmäni eteen tuon ensimmäisen suullisen yhä vereksen maun ja tunnen jonkin alkavan sisälläni. Jonkin mikä jättää leposijansa ja yrittää kohota, nousta; jonkin mikä on ollut uponneena pohjattomaan syvyyteen, ankkurin lailla.”³⁰ Ja sitten saapuu samanhetkistynyt muisto.

”Ja yhtäkkiä muisto palaa. Maku kuuluu sille madeleine-leivoksen pienelle muruselle, jonka sunnuntaiaamuisin Combrayssa..., kun menin sanomaan hänelle hyvää päivää hänen makuuhuoneeseensa, Leonie-tätini tapasi minulle antaa, kastaen sen ensin omaan kuppiinsa, jossa oli oikeata teetä tai lehmuksenkukkateetä.”³¹

Kertoja käsittää, että varhemman itsen horisontaalista rakennetta täydentää nimenomaisuisto. ”Asioiden tuoksu ja maku jäävät paikalleen häälymään pitkäksi ajaksi, kuten sielut, valmiiksi muistuttamaan meitä, odottaen ja toivoen omaa hetkeään, kaiken muun rappeutuessa; ja kantavat vankkumattomasti, olemuksensa pikkuriik-

kisessä ja lähes silminnähtävässä pisarassa, muiston suunnatonta rakennelmaa.”³² Varhemman itsen jälleenelotukseen viitataan kertojan kuvauksessa japanilaisesta tavasta. Paperinpalaset ovat samanhetkistyneitä muistoja, jotka saavat kastuttuaan muodon; eli minä päästää irti ja elää muutaman tovin aiempänä itsenä(än).

”Ja kuten japanilaiset huvittelevat täyttämällä posliinikulhon vedellä sekä kastamalla siihen pieniä paperinpalasia, jotka siihen saakka ovat vailla omalaatuisuutta tai muotoa, mutta sillä hetkellä, kun ne kastuvat, ne ojentavat itsensä ja taipuvat, saavat värin ja tunnusmerkillisen muodon, muuttuvat kukat tai talot tai ihmiset pysyviksi sekä tunnistettaviksi. Niin siinä jokainen puutarhamme ja herra Swannin puiston kukka, sekä Vivonnen lumpeet ja hyvät kyläläiset sekä heidän pienet asumuksensa ja seurakunnan kirkko sekä koko Combray ympäristöineen saavat ominaismuotonsa ja kiinteytensä, heräsi henkiin, kaupunki ja puutarhat samoin, teekupistani.”³³

Niinpä, menneisyys ylläpitää suurinta mahdollista rikkautta sen ymmärtämiseen, keitä me olemme. Mutta toisin kuin menneisyyydessä viipyilevä, oleileva, Proust (tekee), varhemman itsen jälleenelotuksen psykologinen arvo on siinä, että nykyitse voidaan saada vertailevan arvion avulla rikkaammaksi, terveemmäksi ja tietoisemmaksi tulevista hankkeistaan. Silti Proust vahvistaa fenomenologis-psykologista kuvaustani ja tarjoaa mallin, esimerkin – mahdollisesti kirjallisuuden loisteliaimman tutkimusmatkan varhemman itsen kokemuksiin, jotka menneisyyden välitön intuitio on avannut; muunlaista suoraa pääsyä menneeseen ei ole – aiemman itsen re-animoinnista.

Viitteet

1. Ks. Itkonen 1999, 107 - 132.
2. Husserl 1977, 101.
3. Ibid.
4. Ibid., 107.
5. Luonnollinen asenne merkitsee jo epistemologista ennakkomieltymystä, joka on sulkeistettava, jotta fenomenologian tutkimusalue saataisiin avattua, käyttöön. Fenomenologinen kuvaus varhemman itsen jälleenelotusilmiöstä ei muulla tavoin olisi mahdollinen. Olemusanalyysi ei onnistu luonnollisen asenteen naiivista objektiymmärryksestä lähtien; naiivisti oletetut objektit eksistoivat silkkoina annettuuksina eivätkä intentionaalisuuden toteutuksina, saavutuksina.
6. Eidos tarkoittaa välttämätöntä rakennetta, joka sisältää fenomenologisen tieteen "aineksen" a priori (kokemuksesta riippumatta). Eideettinen ilmeisyys on vastakohtana empiiriselle evidenssille, jonka maailmallisten tosioden kokoamiset muotoilevat. Eidokset eivät merkitse empiirisiä yleistyksiä vaan puhtaita periaatteita, jotka eivät perustu havaintoverifiointiin. Nuo periaatteet, alkuperusteet, ovatkin niitä struktuureja, jotka tekevät asioista omia varsinaisia itsejään. Kaikelle tuolle valetaan perusta kuvitteluintuitiossa.
7. Ks. Steinbock 1995, 172.
8. Generatiivinen fenomenologia ei ole yksilöön pohjautuvaa fenomenologiaa. Näyttäisikin siltä, että se on yhteydessä pelkästään sosiologiaan eikä (lainkaan) psykologiaan. Yksilön kokemus sisältää kuitenkin generatiivisuuskysymykset, ja varhemman itsen jälleenelotus tuo nämä seikat etualalle ihmisen psykologisessa olemuksessa (olemisessa).
9. Intentionaalisuuden rakenne käsittää noeettiset aktit, noeman (aktien sisältökeskuksen) ja hyleettiset tosiot (aistiset sisällöt), jotka muokkaavat intentionaalisuuden kokemuksen ehdon (tilan). Fenomenologisen näkemisen redusoidussa alueessa ilmenemiset ymmärretään täsmällisesti omina itseinään (sellaisina kuin ne itsensä "esittelevät"). Noema on juuri tarkalleen sellainen sisältö, joka noesiksessa ilmenee.
10. Sherman 2000.
11. Maurice Merleau-Ponty on ymmärtänyt synestesian (aistien tulkinta) merkityksen. "Synesteettinen havainto on sääntö, ja me emme sitä tiedä ainoastaan siksi, että tieteellinen tieto muuttaa kokemuksen painopistettä. Sen vuoksi emme ole oppineet näkemään, kuulemaan emmekä yleisesti sanoen tuntemaan päätelläksemme – kehollisesta rakennelmastamme ja maailmasta fyysikon tavoin –, mitä olemme näkemässä, kuulemassa ja tuntemassa." (Merleau-Ponty 1962, 228.)
12. Aaveliikkeiden yksityiskohtaisesta käsittelystä ks. Behnke 1997, 181 – 201.
13. Retentio merkitsee juuri äskeisten nyt-kotvasten pidättelemistä, viivyttämistä, aktuaalisessa nykyhetkessä. Käsillä oleva nyt-herki on tulvillaan välitöntä menneisyyttä ja välitöntä tulevaisuutta, protenttiota.
14. Husserl 1991, 39.
15. Ks. James 1980, 609 - 610. "Käytännöllisesti järjestäytynyt nykyisyys ei ole oleterävä reuna vaan satulalaukku (haarapussi), jolla on oma määräaajuutensa hajareisin

istuttavaksemme ja josta katselemme ajan kahteen suuntaan. Temporaalisuus-havaintomme rakenneyksikkö on kesto, johon kuuluu keula ja perä – ikään kuin kyseessä olisi taakse- ja eteenpäin katsova loppu. Näyttää siltä, että ainoastaan osia tästä 'kestomöhkälestä' havaitaan uuden peräkkäisyyden lopun suhteena toiseen (peräkkäisyysloppuun). Emme tunne ensin yhtä loppua ja sen jälkeen toista; emmekä myöskään päättely peräkkäisyydestä loppujen keskellä olevaa väliaikaa. Sen sijaan näytämme tuntevan temporaalisuuden hetket kokonaisuutena, mukaan upotettuine kaksine loppuineen." James (ibid., 613) huomauttaa näennäisnykyisyydestä: "Lisäksi luulottelunykisyydellä on epäselvästi katoava, taakse- ja eteenpäin ojentuva ripsu, mutta sen ytimenä on se sekuntitusina (tai pienempi määrä), joka on juuri kulunut."

16. Ibid., 49 – 50.

17. Schutz 1967, 76.

18. Ibid., 76 – 77.

19. James 1980. Op. cit., 289.

20. Ibid., 290.

21. Schutz & Luckmann 1973, 25 – 36.

22. Sherman 2000. Op. cit.

23. Objektivoidun itsen, eletyn muiston ja varhemman itsen jälleenelotuksen kannalta erittäin mielenkiintoista dramatisointia varten ks. Beckett 1960. Krapp on pitänyt äänipäiväkirjaa nauhoittamalla itsereflektioitaan elämänsä eri vaiheissa. Kuuntelemalla läpikotaisin 39-vuotiaana äänittämänsä nauhan hän, Krapp, vanhana miehenä vuorottelee itsensä objektivoinnin ja mielessä hautomisen (mietiskelyn) välillä. Tuumiskellessaan hän kokee nauhan kasvattamia muistoja. Nämä kaksi vastakkaista modusta muuttuvat aina vain kiihkeämmiksi. Kun Krapp aloittaa uuden nauhan tekemisen, hän yrittää etäännyttää itsensä itsestään objektivoimalla varhemman itsensä. "Juuri kuunnellut sitä typerää tyyppiä, jona itseäni 30 vuotta sitten pidin; vaikea uskoa, että olin koskaan niin ikävä. Luojan kiitos, että se kaikki on joka tapauksessa ohi." (Ibid., 24.) Mutta sitten hän on alkanut vielä kiihkeämmin hautoa menneisyyttä mielessään. Silloin hän panee vanhan nauhan takaisin nauhuriin ja kuuntelee uudelleen. Nauhalla olevan tauon jälkeen hän kuulee: "Laskeudun hänen toiselle puolelleen, kasvot hänen rinnoillaan ja käsi hänen päällään. Makaamme siinä liikkumatta. Mutta allamme kaikki liikkui, ja liikutti meitä, hellävaroen, ylös ja alas, puolelta toiselle." (Ibid., 27.) Kun Beckett vaipuu syvällisesti tarkkailemaan muistoa, tulkitsisin siinä kohdassa olevan varhemman itsen jälleenelotuksen. Beckett kirjoittaa: "Tauko. Krappin huulet liikkuvat. Ei ääntä." (Ibid., 28.)

24. Käytän termejä "Minä" ja "Sinä" dialogisessa merkityksessä. Ks. Buber 1958.

25. Tahtoisin kiittää tohtori Samuel Meyersia siitä, että hän muistutti minua tästä loistavasta esimerkistä, "Proustin madeleine-leivoksista ja teestä".

26. Proust 1934, 33.

27. Ibid.

28. Ibid., 34.

29. Ibid.

30. Ibid., 35.

31. Ibid., 36.

32. Ibid.

33. Ibid.

Lähteet

- Beckett, S. 1960. *Krapp's Last Tape*. New York: Grove Press.
- Behnke, E. A. 1997. Ghost Gestures: Phenomenological Investigations of Bodily Micromovements and Their Intercorporeal Implications. *Human Studies* 2 (20), 181 - 201.
- Buber, M. 1958. *I and Thou*. Trans. R. G. Smith. New York: Charles Scribner's Sons.
- Husserl, E. 1977. *Phenomenological Psychology*. Trans. J. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 – 1917)*. Trans. J. B. Brough. London: Kluwer Academic Press.
- Itkonen, M. 1999. Alter et Alter. The Two Faces of The Mirror. Trans. by R. MacGilleon. *Phenomenological Inquiry*. Volume 23, October, 107 – 132.
- James, W. 1980. *The Principles of Psychology*. Volume Two. New York: Dover Publications.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Proust, M. 1934. *Remembrance of Things Past*. Trans. C. K. S. Moncrieff. New York: Random House.
- Schutz, A. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Trans. G. Welsh & F. Lehnert. Evanston: Northwestern University Press.
- Schutz, A. & Luckmann, T. 1973. *The Structures of the Life-World*. Trans. R. M. Zaner & H. T. Engelhardt, Jr. Evanston: Northwestern University Press.
- Sherman, E. 2000. *E-mail to the author*. 11 June.
- Steinbock, J. A. 1995. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

World and Ontological Predicate –Alberto J. L. Carillo Canán–

A main problem in that I can call the standard interpretation of Heidegger's work lies in the supposition he really begins to think of language first after Being and Time (BT). But in fact, already by simple formulating the so-called "question of the sense of Being" Heidegger has already a complicated theory of language that imposes severe conditions on the way of expression, if it should be "proper", that is, "ontological". Thereby, such conditions have the character of a program to be compellingly fulfilled. The goal of this paper is to sketch such theory and, furthermore, to show how the program it implies can be theoretically fulfilled on the basis of the concept of "world".¹

Two Kinds of Generality and Two Kinds of Terms

Already on the second page of BT Heidegger says "(...) *the »generality« of »Being« is not the generality of genus.*" (3, i. a.)² But the term "genus" implies the so-called general terms of language, and therefore the Heideggerian distinction between "generality of Being" and "generality of species" implies a fundamental distinction between kinds of words. So, it is not surprisingly that only three pages below, in discussing the "structure" of "the question for Being", Heidegger affirms: "(...) *that what is asked for [das Erfagte], the sense*

of Being, demands a proper conceptuality that is essentially different of that in which entity [Seiendes] gets its determination through meaning (6, i. a.)³, that is, through concepts. There are, thus, concepts for "Being" and concepts through which "entity" is "determined". The concepts of the second type are in fact that what Heidegger calls the "material, generic determination of an entity" (14), and they are determinations like "table", "house", "tree" (42). But we know, that according to the beginning of BT, "[t]he »generality« of Being »goes beyond« every generic generality. »Being« is, according to the designation of medieval ontology, a »transcendental«." (3, i. a.) Even more emphatically he says: *"Being is the transcendens pure and simple."* (38, i. a.) And in fact, Heidegger speaks of "[t]he transcendental »generality«" (199), which is obviously nothing but the "»generality« of Being". This generality, on its part, can be nothing but the peculiar generality of the "proper conceptuality" of "Being", and it must be distinguished from the generality of the "material, highest generic concepts" (3) – not to speak of every lower generic concepts. We can, thus, referring to Heidegger, speak of generic and of transcendental concepts or terms.

The "Question of Being" and the Prohibition of "taking back" an entity to another entity

This sketch of a difference in the terms of a language becomes meaningful already in the second paragraph of BT, devoted to discuss "[t]he formal structure of the question for Being" (5). Here appears the already mentioned distinction between the concepts for "Being" and the conceptual determination of entity. The issue is now how this distinction is concretely introduced. This concerns one of the most important conceptions of BT – strangely unnoted by the interpretation of BT. Heidegger says: "The Being of the entity »is« not itself an entity. The first philosophical step in understanding of the problem of Being consists in not , {myton tina diegeisthai} »not telling tales«, that is," and now comes what matters, "[in not] determining [the] entity as entity in its origin by taking it back to

an other entity, as if Being would have the character of a[n] (...) entity.” (6) This passage referring to Plato Sophist 242 c is fundamental for the problem of language in BT, but in order to demonstrate it, I must clear up three ideas in it. But before that, I like to show we are not confronted with a mere isolated passage in BT. We find the following passage, too: “Ontological interpretation of Being-there does not mean the ontical taking back to another entity.” (209) That is, to say what an entity – whatever entity, not only Being-there – is, that is, “*determining the entity in its Being*” (7, i. a.), prohibits the “ontical taking back” of the entity in question to any other entity. The meaning of the term “ontical” will become clear below; by now I go on to the three mentioned ideas contained in the quoted passage on BT 6.

First, the expression “[the] entity as entity” is nothing but the usual translation of the corresponding Greek expression, {to on he on}, at the beginning of the famous fourth chapter of Aristotle’s *Metaphysics*. This becomes clear further in BT, when Heidegger explicitly refers to this text: “The philosophy itself is defined (...) as {episteme, he theorei to on he on}, as science that considers entity as entity, that is, in view of its Being.” (213). Second, according to this, the term “origin” in the quoted passage on page 6 means just the “Being” of the entity. In BT Heidegger refers no more to the “origin” (Herkunft) of entity, but to its “ground” (35, 154). But there is a plenty of texts in which Heidegger uses the term “origin”, in fact he means the Aristotelian term {genos}. Surely, the most revealing of such Heidegger’s texts is lecture of the winter term of 1924/25.

In this lecture, Heidegger says: “{genos} means stem, that from what something comes up, namely an entity in its Being (...). This interpretation is given, of course, within an Aristotelian horizon, whereas the specifically Platonic term for the entity in its Being [origin] is {eidos}. [The term] {eidos} is structurally not oriented to the origin of entity, to the structure contained in it itself, but [merely] to the mode in which it is [perceptually] apprehended (...): [the] {eidos} is relative to pure perception (...). Therefore, {genos} and {eidos} are two terms which in their conceptual nature are oriented to completely different contexts. [The term]

{genos} is a structural concept of Being itself (...). From the very outset {genos} makes clearer the fundamental ontological relationship: that what already is there, the before, the a priori [the transcendental]; (...) [on the contrary] {eidos} expresses, in principle, nothing about the Being of the entity (...)" (B19 524, i. a.). Before, in the same Lecture, Heidegger had referred to "(...) its [of entity] origin relative to Being, [to] that, namely, what already is in it [the entity], [to] that what it itself is in some way and what, in spite of that, is before it itself." (B19 510, i. a.) In advance I can say that Heidegger associates {genos} with the concepts for Being, or ontological concepts proper, and {eidos} with the generic concepts.

But the most important matter in the quoted passage of page 6 of BT is Heidegger's idea of "taking [the entity] back to another entity". The core of the passage is to prohibit such a "taking back"; in fact Heidegger equals it to mere "telling tales". As in the case of term "origin", one is here confronted with a thoroughly worked out Heideggerian conception; furthermore, one must distinguish between the occasional form of introducing it, and on the other hand, its core. Occasional is the reference to "not telling tales" in Plato Sophist. Now, after 1994, when the Volume 19 of Heidegger's Complete Works has been published, we know that the expression in question refers to the criticism in Plato's Sophist of the ancient philosophers who tried to explain what things are "taking" them "back" to, for example, "elements", such as fire, water, etc., that is, to other things. In the lecture on Plato's Sophist, Heidegger interprets the passage in Sophist 242 c about "not telling tales" by saying: "(...) that means that insofar the elder spoke of Being, they [merely] told about entity (...) they could not get any insight in the Being of entity", in fact, "(...) they took certain entity which they think it was special important and explained entity starting from entity. That is the meaning [of the expression]: they »told tales«, that is, they moved themselves on the dimension of entity and they did not come into the dimension of Being." (B19 441) The ancient philosophers, thus, thought that "[t]he entity consists in several entities or in [only] one entity, therefore, (...) they did not arrive to the question of Being." (B19 444) Thus, according to

Heidegger's interpretation of the passage 242 c in *Sophist*, to take some one or several special entities and to try to explain others entities through them, is nothing but "telling tales", and it is the origin of Heidegger prohibition to take back the entity as entity to another entity, and remember: the expression "entity as entity" implies the question of the "Being of entity".

Do not to explain Being through entity, because it is "the transcendent"

The main problem is now the core of the prohibition to take an entity back to another one. Here there are two aspects. The first one is Heidegger's idea of the "transcendental" character of "Being". The ancient philosophers tried to say what an entity is by explaining it through another entity. In Heideggerian terms this amounts to explain Being through entity. One can find the corresponding formulas in BT. Heidegger says: "If Idealisms stresses Being and Reality is only »in the consciousness«, this expresses an understanding of the fact that Being can not be explained through entity." (207) A few lines below Heidegger says: *"If the term idealism means merely the understanding that Being can never be explained through entity but it is already for each entity the »transcendental«, then in idealisms lies the only correct possibility for the philosophical problematic. If so, Aristotle was no less an idealist than Kant."* (208, i. a.) The Kantian model for this Heideggerian idea is, for example, that it is impossible to explain time through things. These are experienced in time, but time is not encountered like a thing, since it is for each thing "already the transcendental", that what is transcendental for it. The expression "already for each entity" indicates the order of transcendental constitution: time is the condition for experiencing any entity and, thus, prior to, or "before" each entity. Even in referring to the example of time and space Heidegger calls this constitutive priority of any transcendental "character" of a thing related to this thing, the "foregoingness" (*Vorgängigkeit*) or the "apriority" (31, 111) of such a character.

According to these ideas, in his important lecture of the summer term of 1927, year in which BT was published, Heidegger speaks of the "apriority of Being" (B24 25). Heidegger, thus, conceives of the "transcendental" character of Being as an apriority entirely like to the Kantian one, and this explains the reference to Kant in the quoted passage of page 208 of BT. But the mention of the realist Aristotle beside the idealist Kant seems at first glance surprising. In Kantian terms it is impossible "to explain through entity" that what for entities is "the transcendent", but what has Aristotle to do here?

Heidegger's Transcendentalizing of Aristotle's "entity as entity"

The idea is in principle very simple, the expression "entity as entity" taken by Heidegger of the beginning of the fourth book of the Aristotelian *Metaphysics*, as discussed above, refers just to Aristotle's famous idea of a science that does not consider some special class or group of entities but the entity merely insofar as it is. And we know Heidegger interprets this idea by saying that stressing some special entity is to take back entity to entity and, thus, giving up the question of Being of entity. What now matters is the transcendentalization of this idea: taking back an entity to some other entity is an empirical but not a transcendental procedure, for in doing so one refers the entity in question to some other entity which is previously known.

In order to precisely show Heidegger's mode of thinking about this problem, I refer to his already mentioned lecture of the Winter Term of 1924 / 25. Heidegger says: "And in a28 sqq he [Aristotle] indicates that the elder [the ancient philosophers], in asking for the (...) elements of entity and in giving different answers: water, air, clay – they properly did not asked for a specific sector of entities, they did not like to tell how the entity materially looks. They were lead instead by the interest, to determine the Being of entity. But they did not reach the kind of thought, that understands that the entity as entity cannot be explained starting from a specific sector

of entities, but only from Being itself.” (B19 211) Notice the similarity with Heidegger’s way of interpreting Plato’s Sophist 242 c discussed above. Furthermore, Heidegger says: “The elder tried to clear the entity (...) in the broadest sense – that what already is there -, (...) and to be sure through deducing it from some specific entity.” (B19 436) But “deducing” entity “in the broadest sense” from other entity amounts to try to “explain” Being “through entity”. Thus, the Aristotelian based refusal to “take back” entity as entity to another entity amounts, according to this Heideggerian ideas, to the transcendentalist, Kantian based refusal “to explain” Being “through entity”. Consequently, “Aristotle was no less an idealist than Kant”.

The “entity in itself” and Language

We are concerned with a far-reaching transcendentalization of Aristotle that has immediately consequences for the problem of language, as we shall see based on Heidegger’s translation of the expression “entity as entity” into the expression “the entity in itself”. The last one is an expression that appears over all in BT, and it rests on important presuppositions, but I can discuss here only that, what concerns it as translation of the Aristotelian “entity as entity”.

In the lecture about Plato’s Sophist, Heidegger says: “The fourth book of the Metaphysics begins (...) with the sentence: {Estin episteme tis he theorei to on he on kay ta touto hyparkonta kath hautou} (...) »There is a science (...) that considers (...) the entity as entity«, that is just in view of its Being, the entity, thus, not as something else (...) but (...) {kath hautou}, (...) »in itself«.” (B19 208) We are not concerned here with the correction of Heidegger’s translations or interpretations but only with his thought-model. Heidegger’s idea is by now that there are “characters of Being”, and they are, that which correspond to the entity “in itself”: “(...) the variety of characters of Being which correspond to it {kath hautou} (...)” (B19 210). The idea of “characters of Being” leads us, in fact, directly to language. Heidegger says: “The {logos} is, in general,

either simple addressing something in itself, or addressing something in view of something else, that [the addressing] determines a given something relating it to an other thing. That is: in {legein}, in addressing entity (...) the entity is accessed in two directions: first, as itself in its simple presence, second, in mode of {pros ti} [that is] in view of a relation to. Thus, correlatively to the {logos}, the entity in its possible presence can be characterized as such one that either [the entity] simply is there in itself, or in mode of {pros ti} [that is] in-relation-to. A double presence of entity is apprehensible in {legein}: »in itself« and »relating it to.« (B19 544)

The most important point is here Heidegger's criticism of the second kind of logos; referring to it he says, "(...) it is in principle unable to grasp that what according to its own sense can no more be addressed as something else but must be grasped in itself. Here, the {logos} in this structure, the most common and dominant, fails. If one goes beyond it, then it remains only a new idea of {logos} the {logos kath hautō}(...)" (B19 206), and Heidegger means here the expressions adequate to entity "in itself". Such are the true "characters of Being" for the given entity. We cannot discuss here the way Heidegger thinks to have encountered the idea of the {logos kath hautō} in Aristotle's theory of definition. Rather it is important to stress the simplest sense of his transcendentalization of Aristotle. It lies in the difference between that what we can call transcendental and empirical predicate, for "addressing entity in itself" is exactly the opposite to "determine it by taking it back to other entity", that is, the opposite to "address" it by "relating it to something else". Obviously, such a "taking back to" or "relating to" supposes the second term is something already known, that is, something already experienced. Therefore, expressions attained in this way, are all of them, merely empirical, but, as we saw, "Being (...) is already for each entity the transcendental". But this implies, addressing entity in itself" or the results in transcendental predicates or "characters of Being" of the entity in question. Furthermore, it must be noticed that we are concerned with two classes of predicates, which not only can be called transcendental and empirical but also self-referential and referential.

Before I give examples of the two kinds of predicates, I like to stress that Heidegger always hold his idea of or self-referential predicates of entity. The common way it appears after BT is the repeated Heidegger's reference to "tautology" as opposed to "concept"⁴, and in fact Heidegger constructs always "tautologies" such as "the world worlds", "the thing things", or "language speaks", to mention only some of them. The last one is important in this context, because referring to it Heidegger uses a material version of the prohibition of "taking back to" or "explaining starting from". He says (1959): "We do not want to found language starting from something else, what it is not itself, nor want to explain something else through language." (US 13) He, thus, construct the "tautology" "language speaks", and immediately after that says: "The sentence does not take us to something else, on which language were found, nor says us anything about the foundation of something else on language." (US 13)

An Example of "Ontological" or Transcendental Predicate

The question is now to become acquainted with some other "ontological" or transcendental predicate as different from the mere empirical ones. In fact this a key issue for constructing BT, and the first time they appear in BT is in occasion of Heidegger's rejection of "characters" such as "table", "house" and "tree" (42) for determining the Being of Being-there. Almost all readers of BT consider this rejection is obviously right, but in fact, Heidegger rejects the term "human", too⁵, and here unprejudiced readers are to some extent surprised. The point is that neither being-table, nor being-house, nor being-tree, nor being-human are, according to Heidegger's conception, transcendental or ontological predicate, but merely empirical ones. They are names of classes, and classifying is a main mode of relating something to something else, that it is not itself. Classifying implies comparing, and comparing relates something to something else (already known, that is, already seen), that it is not itself. All names of classes are, thus, merely empirical.

For this reason, in rejecting such terms like "table", "house", "tree", Heidegger says, he is interested only in "Being" (42), that is, in transcendental but not in empirical terms.

The famous determination of the hammer "in its Being" is the next one example of an ontological predicate. Heidegger does not determine the hammer as some kind of instrument or utensil, and to be precise, nor as "utensil" (Zeug) at all. On the contrary, the Being of utensil – hammer, sign, or whatever – must be determined. And the corresponding "ontological" determination is the strange one "[it is] for ..." (um-zu). This formula becomes concrete first in occasion of a negative example: "The hammer is too heavy." (154)⁶ Being-too-heavy is, according to Heidegger's thought-model an ontological predicate, and in fact referring to Heidegger's exposition (154 - 158) there is no way to construct the class of things that are "to heavy". A short but clear way to understand what is at stake here is to refer to Heidegger's lecture of the summer term of 1923.

In the mentioned lecture there is a very clear example of the thought-model we are now confronted with, that is, the model of the ontological or self-referential predicates of entity. Referring to some absolutely individual table he says: "The character »[it is] for something« is not first shifted unto it on the basis of a comparative relationship with something else that it is not itself." (B63 90) That is, referring to its Being-for-something, the table "(...) in itself encounters [us] primary in such modus (...)" (B63 90). To be sure, Heidegger does not make his thought-model anywhere explicit. But the parts of it are clear enough. "Comparing" something with something else is a mode of "taking" the first thing "back to" the second one, and if referred to its Being, such comparison amounts to attempt to "explain" it "through entity". And the main point is here that all empirical concepts such as table, house, tree, are such characters obtained by abstraction, that is, by relating a thing to another one through comparing them (in view of their aspect). That means: the terms "[is a] table", "[is a] house", "[is a] tree", "[is a] human" are referential or empirical but not self-referential or ontological predicates. For this reason neither terms like table, house and tree, nor the term "human" characterizes the Being of Being-

there. They refer to the "aspect (){eidos}" (61) of the seen entity but in no way to its {genos}.

The Concept of "World" and the Ontological Predicate

The problem is now, in which way Heidegger thinks it is possible to avoid taking an entity back to another entity as itself, that is, the way to fulfill the program of addressing an entity in itself and not related to something else. If one remembers of ontological predicate "being to heavy", which Heidegger determines as the Being of the hammer, then one has a hint for the solution of this problem. In principle, according to Heidegger, such a predicate does not ground on any comparative relation, on the contrary, it is the expression for the way the hammer "encounters" us "in itself". Such an "encounter" grounds, according to BT, on the "openness [Erschlossenheit] of the world". This "openness" implies, thus, in some way, still to be cleared, the avoidance of any form of relating the hammer to something else, including, of course, any comparison. The key concept Heidegger uses in this context is the concept of "whole". The character "[it is] for", implies a "whole of remissions" (Verweisungsganze) (68n.), and there are several passages in BT pointing clear to the essential difference between a "whole" and an "addition" or "composition" (242, 265). Heidegger does not explain the difference in BT, but it is an elementary phenomenological one.⁷ According to the phenomenology, "wholes" are grasped in "simple" or "intuitive acts" of consciousness, whereas "additions", "collections", "comparisons", "explanations", "deductions" and some others correlates of consciousness are constructed in "discursive acts", that is, in "running from" some given thing "to" something else, which it is not itself. The "whole of remissions" is in fact, according to Heidegger, grasped – "understood" – in a special seeing, that is, in an intuitive act, which he calls "round seeing" (68, 146n.).

The Heideggerian concept "world" implies as a constitutive moment of the "world" the mentioned "whole of remissions", and

therefore, the "openness of world" – in fact the intuitive grasping of "world" – implies the intuitive grasping of such a whole, for wholes cannot be grasped in any other way than intuitively. I must stress that the term "intuition" does not mean a "seeing by the bodily eyes" (147), but a concept of "seeing" in a merely "formalized broad sense" (147). The meaning of this formalization is to postulate "seeing" or simple apprehension as opposite to "discursiveness" or complex, composite apprehension: comprehension proper.⁸ And one must be aware of the fact, that a simple apprehension or intuition – in the stressed merely formal sense – is the phenomenological correlate of "encountering" the entity "in itself", whereas a composite apprehension is the correlate of taking the entity back to something else. In other words, to prohibit taking back an entity to other entities amounts to reject discursive acts of any kind. The moment pointed out by Heidegger in this traditional phenomenological theory is to stress the avoidance of discursiveness as avoidance of empirical determination.⁹ The grasped characters are, according to this, not empirical but transcendental, that is, they imply "determining entity in its being" (7).

In grasping "the entity in itself" any "relation to something else that is not itself", is avoided, and the expression – it does not need to be an utterance (149, 318) – of such a grasping implies not empirical but transcendental, that is ontological predicates, "characters of Being".

Conclusion: Two Modes of Speaking of

Heidegger discusses the sentence: "The hammer is too heavy"; comparing it with the theoretical one: "The hammer is heavy", that is, "The hammer has the property of being heavy" (153ff.). Just to the end of his discussion (158) Heidegger makes clear that sentences of the second kind are only possible when the entity of which it be spoken, becomes "cut apart from the remissions" constituting the "world". But if so, the "world" itself is no more "open" in a proper sense. We can thus say that according to Heidegger there are primary

two ways of speaking of something: based upon the "openness of world" or based upon the "concealment" of it – the "detachment" from it. This difference in addressing something cannot be grasped by merely attending to the concrete used words – for example hammer, heavy, etc. – on the contrary, the difference were, according to Heidegger's thought-model, a existential one. The one who really with whole engagement (69, 354) works with the hammer addresses it in an ontological mode, whereas the one who merely contemplates the hammer and addresses it merely theoretically, this one speaks of it not ontologically but empirically. By merely speaking in a theoretical way, the second speaker "conceals" the "world".¹⁰ Quite the same words can, thus, express different ways of existence depending upon how they are used: either in "opening" the "world" or in "concealing" it. Resting on the "openness" of "world" the language functions in an ontological or transcendental way, for the corresponding mode of speaking of something avoids any form of discursiveness or relativity to something else, which the entity one is speaking about is not itself. The concept of "world" is thus the concrete way Heidegger finds to fulfill the program lying in the prohibition to speak discursively. Therefore, the concept of "world" is also the concrete way in which Heidegger avoids the "generally of genus" to reach the "generality of Being"; the general terms of language remain, certainly, general but its generality is now the "transcendental generality", that is, the "generality of Being", and the difference is not a primary a difference in the terms but in the way they are used. The further stressing of poetical language means by Heidegger an – to say it so – enhanced way of speaking resting on the "openness of world", namely, on such openness of world based of the extraordinary character of the "work of art".¹¹

Notes

1. A detailed discussion of the main ideas in this paper can be found in IA, part I. See the bibliography and abbreviations list at the end of this paper.
2. References consisting of numbers only mean Being and Time.
3. If in the quoted text appear italics from its author, I underline the word I like to stress. Underlining is, thus, always of mine.
4. For example in VS 116, 135, 138.
5. See: 46, 165, 183; B63 17, 21, 25n.; B20 207; Wm 368.
6. In the whole BT there is only another example of such kind of ontological predicate, and it is negative, too, namely in the sentence "The picture on the wall is tilted" (217).
7. Heidegger discusses this difference in several places, for example in KM 43, 91, in B20 90, and in B25 116–118.
8. See Heidegger's lecture of the summer term of 1925: "The term »intuition« Anschauung corresponds in its meaning to that what above was characterized is its complete meaning as »seeing« Sehen. Intuition means: simple apprehension (...). This concept does not prejudges, if the visual perception is the unique and more original mode of intuiting, or if there are more possibilities of intuition (...)" (B20 64), such as the mentioned "seeing around", which "sees" the "whole of remissions".
9. This distinction is already included in Husserl's fundamental distinction in §7 of Id3. For a discussion of this issue see IV, cap. 1, part 2.
10. For the sake of completeness it must be still mentioned that ontological predicates of the type just discussed are not all ontological predicate. "being-to-heavy" is an example of an ontical ontological predicate, but there is other kind of ontological predicates, namely the ontological predicate in narrow sense, such as those used by Heidegger in BT, when he says "the Being of utensil is its readiness to hand", or "the Being of Being-there is existence". For a discussion of this difference see IV part I.
11. About this question see TP und CE.

Bibliography and Abbreviations

IV = Carrillo Canán, Alberto J. L., Interpretación y verdad. Acerca de la ontología general de Heidegger, in: *Analogía filosófica*, número especial 4, México 1999.

PT = the same, Transcendentalism and Poetry in Heidegger, in: *Analecta Husserliana*, LXIX, Kluwer Acad. Press, Dordrecht, Boston, London.

CE = the same, The Concept of "Earth" in Heidegger, forthcoming in *Analecta Husserliana*, Kluwer Acad. Press, Dordrecht, Boston, London.

BT = Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927). 16. ed., Max Niemeyer, Tübingen 1986.
 KM = the same, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). 4 ed., Klostermann, Frankfurt / M 1973.
 US = the same, *Unterwegs zur Sprache* (1959). 8. ed., Neske, Pfullingen 1986.
 Wm = the same, *Wegmarken* (1967). 2. ed., Klostermann, Frankfurt / M 1978.
 VS = the same, *Vier Seminare* (1971). 1 ed., Klosterman, Frankfurt / M 1977.

From Heidegger's Complete Works:

B19 = Vol. 19, *Platon: Sophistes* (1924/25). 1. ed., Klostermann, Frankfurt / M. 1992.
 B20 = Vol. 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (1925). 1. ed., Klostermann, Frankfurt / M 1979
 B24 = Vol. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). 1. ed., Klostermann, Frankfurt / M 1975.
 B25 = Vol. 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28). 1. ed., Klostermann, Frankfurt / M 1977.
 B63 = Vol. 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), 1. ed., Klostermann, Frankfurt / M 1988.
 Id3 = Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, vol. 3, W. Biemel, ed., Husserliana, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff 1952.

i. a. = Italics from author of the quoted text

Vastuun alkuperäinen konkreettinen merkitys¹ –Seppo Sajama–

Ich verlange einem Begriff wie Verantwortung
seinen ursprünglichen konkreten Sinn ab.²

Kysyttävä kysymys

Kun ministeri vakuuttaa ottavansa täyden vastuun tekemättä kuitenkaan yhtään mitään lupauksen lunastamisen ajan koittaessa ja kun filosofi³ väittää olevansa hengellään vastuussa toisesta ihmisestä odottamatta vastavuoroisuutta, tekee mieli kysyä, onko vastuun käsitteellä mitään sellaista ydinsisältöä, joka kattaisi molemmat tapaukset. Yritän kirjoituksessani löytää vastuun käsitteelle ellei aivan ydinsisältöä niin ainakin sen alkuperäisen, esiteoreettisen merkityksen. Ennen siirtymistä syville vesille Martin Buberin ohjauksessa tarkastelen lyhyesti ja pintapuolisesti tutumman ajattelutradition tarjoamaa näkemystä vastuusta.

Jos analyttisen koulutuksen saaneelta filosofilta tiedustele, mitä vastuu on, hän hyvin todennäköisesti esittää jonkin modernisoidun ja täsmennetyn version Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* III kirjan 1. luvun klassisesta analyysistä, jonka perusidea on se, että ihmisen on vastuussa – eli ansaitsee kiitosta ja moitetta⁴ – kaikista vapaaehtoisista teoistaan eli niistä teoista, joihin häntä ei pakoteta ja joita tehdessään hän ei ole tietämätön mistään niihin olennaisesti liittyvistä seikoista.

Filosofian hakuteosten selaaminen erilaisten näkemysten toivossa on turhaa: kaikissa toistetaan Aristoteleen ajatuksia ”vapaaehtoisesta” ja ”tahdonvastaisesta”. Silloinkin kun ne poikkeavat totutusta

kaavasta vastuuta luonnehtiessaan, kuten *Oxford Companion to Philosophy*, niillä ei ole kovin valaisevaa tarjottavana. Mainittu teos määrittelee moraalisen vastuun seuraavasti:

Termi ”moraalinen vastuu” kattaa (i) sen, että ihmisellä on moraalinen velvollisuus, ja (ii) sen, että hän täyttää kiitoksen tai moitteen ansaitsemisen kriteerit.⁵

Määritelmän toisen lausekkeen mukaan vastuussa oleminen edellyttää kiitoksen ja moitteen ansaitsemista eli juuri niitä asioita, joita Aristoteles käytti vastuuta luonnehtiessaan. Näin ollen käteen jää ajatus, että ihminen on vastuussa siitä, mistä hän on vastuussa. Myöskään ensimmäinen lauseke ei auta eteenpäin. Sen mukaan ihminen on moraalisisessa vastuussa kaikesta siitä, minkä tekemiseen hänellä on moraalinen velvollisuus. Näin vastuun käsite palautuu velvollisuuden käsitteeseen. Tämä ei tunnu aivan uskottavalta, koska ihminen on tietysti moraalisisessa vastuussa myös sellaisista teoista, joiden tekemiseen hänellä ei ollut minkäänlaista velvollisuutta. Näitä ovat esimerkiksi moraalisesti pahat teot. Ilmeisesti artikkelin kirjoittaja on tässä tehnyt huolimattomuusvirheen, joka voidaan helposti korjata sanomalla, että ihminen on vastuussa siitä, minkä tekemiseen *tai tekemättä jättämiseen* hänellä on velvollisuus.

Tämäkään ei poista kaikkia vaikeuksia, koska tämän määritelmän korjattukin versio voitaisiin kumota osoittamalla, että on olemassa tekoja, joista ihminen on vastuussa, vaikkei hänellä ole velvollisuutta sen enempää niiden tekemiseen kuin tekemättä jättämiseen. Tällaisia ovat indifferentit teot, jotka muodostavat enemmistön jokapäiväisistä teoistamme. Jo määritelmän mukaan ne eivät ole velvollisuuksia eivätkä kiellettyjä, mutta kaikesta huolimatta olemme vastuussa myös niistä. Olemme ainakin *moraalisessa* vastuussa niistä, vaikka yhteiskunta ei olekaan niin kiinnostunut niistä, että jakelisi palkkioita ja rangaistuksia niiden tekijöille. Moraalisella vastuulla ja yhteiskunnan sanktioilla ei näet ole mitään välttämätöntä yhteyttä. Tai jos sellainen on, se pitäisi osoittaa.

Vastuu ja vastaus

Sen sijaan *oikeudellisen* vastuun ja yhteiskunnan sanktioiden välillä on läheinen yhteys, jota saksalainen filosofian ensyklopedia korostaa sanoessaan, että sanalla ”vastuu” (*Verantwortung*) ”tarkoitetaan syytteestä tai moitteesta vapauttavaa vastausta oikeuden edessä”.⁶ Tämä legalistinen näkemys vastuusta saa tukea myös Dudenin isolta saksan sanakirjalta, jonka mukaan saksan verbin ”*verantworten*” alkuperäinen merkitys keskiyläsaksassa oli juridinen: se tarkoitti ”puolustautumista syytöksiä vastaan oikeuden edessä”. Vastuussa oleminen on näin puolustautumista moitetta vastaan – ja parhaassa tapauksessa itsensä syyttömäksi osoittamista syytösten edessä.⁷ Tämä tulee melko lähelle etsimääni vastuun alkuperäistä merkitystä, kuten myöhemmin käy ilmi.

Vastuun ja vastaamisen käsitteiden välillä näyttää olevan läheinen yhteys, joka ei millään tavoin ole saksan tai suomen kielen erityispiirre. Esimerkiksi Emmanuel Levinas leikittelee vastaamisen kaksimerkityksellisyydellä ranskan kielessä sanoessaan, että toiselle vastaaminen on jo hänestä vastaamista (*répondre à lui et déjà répondre de lui*).⁸

Voitaisiinko sitten väittää, ettei *voi* olla kieltä, jossa olisi vastuussa olemista ilmaiseva verbi, jolla ei olisi mitään etymologista yhteyttä tavallista kysymykseen vastaamista ilmaisevaan verbiin? Väite ei varmasti pidä paikkaansa kahdesta syystä. Ensinnäkin on olemassa nykykieliä, joissa vastuun ja vastaamisen välillä ei ole ilmeistä yhteyttä, esimerkiksi turkki. Toiseksi vastuu on suhteellisen uusi käsite, jota ilmaisevia sanoja ei ole olemassa edes klassisissa eurooppalaisissa kielissä. Esimerkiksi klassinen latina ei tunne termiä ”responsibilitas”, joka on yhtä keinotekoinen uudissana kuin ”astronauta”. Siitä huolimatta klassisella latinalla voidaan ilmaista kaikki ajatukset siitä, että joku on vastuussa jostakin. Taskukokoinen *Collins Gem Latin Dictionary* kertoo, miten nykyenglannin adjektiivi ”responsible” voisi kääntyä klassiseksi latinaksi: kun tarkoitetaan syyllistä, käännös on ”*reus*”; kun tarkoitetaan luotettavaa todistajaa, vastine on ”*locuples*”; ja kun on puhe vastuullisena esimiehenä olemisesta, käytetään verbiä ”*praestare*”. Laajempi sanakirja kertoisi epäilemättä lukuisia muita tapoja ilmaista vastuullisuutta.

Ei edes englannin *responsible* (tosin *-able*-loppuisena) tarkoittanut alun perin vastuussa olevaa vaan *vastaavaa* nykyenglannin sanan *corresponding* merkityksessä. Vasta 1600-luvun puolivälissä se sai merkityksen *vastuullinen*, ja vasta 1800-luvun puolivälissä se sai merkityksen *vastuussa omista teoistaan*, *kykenevä järkevään toimintaan*.⁹

Konkreettinen ja abstrakti esitystapa

Vastuun käsitteen alkuperä on luultavasti tavoittamattomissa jossakin esiteoreettisen ajattelun hämärissä, mutta sen myöhemmästä kehityksestä löytyy jälkiä ihmiskunnan vanhimmista kirjoituksista. Ensimmäinen laajempi filosofinen vastuun käsitteen pohdinta löytyy tosin vasta Aristoteleelta, mutta paljon varhaisemmasta juutalaisesta traditiosta löytyy se, mitä Martin Buber kutsuu vastuun alkuperäiseksi konkreettiseksi merkitykseksi. Se on annettu Raamatun ja Talmudin paradigmaattisissa alkukertomuksissa, *Urgeschichten*, joissa ei pohdita filosofisesti, mitä vastuun käsitteeseen sisältyy, vaan kerrotaan tarinoita, jotka sanovat epäsuorasti ja vertauskuvallisesti jotain tärkeää vastuusta. Näistä kertomuksista on turha etsiä sanaa *vastuu*, koska sellaista ei klassisessa hepreassakaan ole. Sanan *vastuu* puuttuminen ei tietenkään ole mikään este vastuun *käsitteen* ilmaisemiselle, koska melkeinpä mistä tahansa asiasta voidaan puhua käyttämättä sen nimeä. Näinhän Aristoteleskin teki vastuusta puhuessaan.

Ajatus, että vastuun käsitteen alkuperää joudutaan etsimään teksteistä, joissa sana *vastuu* ei esiinny, voi tuntua oudolta, koska Raamatun uudessa suomennoksessakin tätä sanaa käytetään jo pelkästään Mooseksen kirjoissa 17 kertaa. Tämä selittyy ensinnäkin sillä, että *vastuu* on niin tavallinen sana nykysuomessa, ja toiseksi sillä, että uusi suomennos ei sitoudu sanakonkordanssin periaatteeseen, jonka mukaan yhtä alkutekstin sanaa on aina vastattava sama sana käännöksessä. Siksi ei olekaan yllättävää, että sanakonkordanssin periaatteeseen sitoutunut vanha suomennos ei käytä sanaa *vastuu* niissä paikoissa, joissa uudessa käännöksessä käytetään tätä sanaa,

tai että suomen ”vastuu” esiintyy uudessa suomennoksessa aivan eri kohdissa kuin saksan *Verantwortung* uudehkossa *Einheitsübersetzung*-versiossa. Tämä osoittaa kouriintuntuvasti, että kääntäminen on samalla aina myös tulkintaa.

Vastuun alkukertomukset

Vaikeudet vastuun alkuperän etsinnässä eivät pääty tähän. On myös ongelmallista, mistä kertomuksista vastuun alkuperää on etsittävä, koska Raamatun alkukertomukset eivät itse kerro, *minkä* asian tai käsitteen alkukertomuksia ne ovat. Siksi on mahdollista olla perustellusti eri mieltä, mikä on vastuullisuuden varsinainen alkukertomus. Esimerkiksi alun perin ranskalainen *Neue Jerusalemer Bibel*n kommentaari löytää vastuuproblematiikan vasta Exoduksen 18. luvun kertomuksessa Lootista, jossa ihmetellään, onko oikeudenmukaista rangaista koko kaupunkia muutamien syntisten pahoista teoista. Tässä kertomuksessa tulee kyllä selvästi esille kollektiivisen vastuun problematiikka, mutta yksilöllistä vastuuta pohditaan jo Genesiksen alun kertomuksissa hyvän ja pahan tiedon puusta sekä Kainista ja Abelista.

Kainin tilanne on itse asiassa saksan sanan *Verantwortung* historiasta tuttu vastuun perustilanne: ihminen seisoo auktoriteetin (oikeuden) edessä vastamassa toimintaansa koskeviin kysymyksiin. Kain yritti välttää vastuunsa vastaamalla Abelin olinpaikkaa koskevaan kysymykseen: ”En tiedä. Olenko minä veljeni vartija?”.¹⁰ Vastuussa olevan ihmisen on kyettävä vastaamaan tekoaan tai tekemättä jättämistään koskevaan auktoriteetin esittämään kysymykseen. Jos hän onnistuu vastaamaan tyydyttävästi, hän vapautuu syytteestä (”vanhurskauttaa itsensä”), mutta ellei hän onnistu vakuuttamaan oikeutta, hän saa tuomion.

Buberin mukaan toinen vastuun kannalta tärkeä kertomus on tarina Daavidista, Batsebasta ja Uriasta.¹¹ Kertomuksen juoni on lyhyesti seuraava. Kuningas Daavid näkee katoltaan sotilas Urian kauniin vaimon Batseban kylvyssä, ihastuu ja onnistuu viettelemään tämän. Ongelmana on enää Uria, jonka Daavid onnistuu raivaa-

maan tieltä lähettämällä hänet eturintamaan, jossa hän kaatuukin samaan aikaan, kun Daavid pitää hauskaa Batseban kanssa. Daavid ei kuitenkaan ymmärrä tehneensä mitään väärää ennen kuin hänen ystävänsä Natan kertoo hänelle vertauksen rikkaasta miehestä, joka otti köyhän naapurinsa karitsan valmistaakseen siitä aterian vieraalleen, koska ei raatsinut ottaa yhtä monista omista lampaistaan. Daavid tuomitsee kiivaasti rikkaan miehen käytöksen, jolloin Natan sanoo: ”Sinä olet se mies.” Vasta silloin Daavidille valkenee, mitä hän on tehnyt.

Kertomus poikkeaa Kainin kertomuksesta ratkaisevasti siinä, että Daavid myöntää syillisyytensä, katuu ja kääntyy.¹² Kannattaa panna merkeille, ettei hän aluksi huomannut tehneensä mitään väärää, mikä johtui ilmeisesti siitä, että hän tarkasteli tilannetta pelkästään omasta näkökulmastaan käsin. Vasta Natan pakotti hänet katsomaan tekoaan puolueettoman tarkkailijan näkökulmasta. Silloin hän näki tilanteen ”moraalisen luonteen” oikein, koska hänellä ei ollut omaa intressiä hämärtämässä tilannetta.

Tässä yhteydessä on kiintoisaa kysyä, oliko Daavid loppujen lopuksi vastuussa toimistaan. Kuten näimme, Aristoteleen mukaan ihminen on vastuussa kaikista vapaaehtoisista teoistaan, (i) joihin häntä ei pakoteta ja (ii) joihin ei liity tietämättömyyttä. Koska aina ei ole yksinkertaista ratkaista, oliko tekijä tietoinen kaikista tekoon liittyvistä relevanteista faktoista, Aristoteles antaa pragmaattisen testin: jos tekijä tuntee ”kärsimystä ja surua jälkeensä”¹³, teko oli tahdonvastainen; ja jos hän ei tunne kärsimystä ja surua, teko oli vapaaehtoinen. Tämän kriteerin mukaan Daavidin toiminta oli tahdonalaista, koska hän tunsu katumusta. Hän tiesi kaikki tekoon liittyvät faktat, vaikka ei pystynytäkään heti näkemään niiden moraalista merkitystä. Sekin hänen olisi pitänyt nähdä. Näin ollen aristoteelisen ja juutalaisen vastuun käsitteen välillä ei välttämättä ole mitään perustavaa ristiriitaa.¹⁴

Katumus, vastuu ja vapaus

Huomaamaton siirtyä vastuusta katumukseen ei ole mikään satuma tai virhe, sillä juutalaisen perinteen piirissä nämä käsitteet liittyvät yhteen. Samat kertomukset toimivat sekä vastuun että katumuksen paradigmoina. Katumuksen käsitteen alkuperä on syvässä juutalaisessa traditiossa. Buber kääntää katumusta tarkoittavan sanan *”tesuvah”* sanalla *”Umkehr”*, joka on suomennettava pikemminkin kääntymiseksi kuin katumiseksi. Katumuksen yksi peruskertomus on Joonan kirja. Sen kirjoittaja maalaa profeetta Joonan moraalisesti epäilyttäväksi tyyppiksi, joka suree sitä, ettei saanut oikeamieliselle kuuluvaa palkkiota eli kokea oikeutettua vahingoniloa nähdessään syntisten niniveläisten tuhoutuvan, koska nämä katuivat, kääntyivät ja tekivät parannuksen. Joonan ei olisi halunnut tunnustaa, että heilläkin oli mahdollisuus muuttua, kääntyä ja katuua.¹⁵ Tällaisen mahdollisuuden olemassaolon tunnustaminen sekä itselle että muille on heidän kokemistaan ja tulkitsemistaan *ihmissiksi*. Eläin, kasvi ja kivi eivät voi katua mitään eivätkä olla vastuussa mistään.

Katumus on eri asia kuin pelkkä pahoittelu. Jonkun kuolemaa voi pahoitella, mutta ei katua, ellei sitten ole itse jotenkin vastuussa siitä. Aito katumus, joka ei ole pelkkää pahoittelua, edellyttää todellisten omakohtaisten vaihtoehtojen ja vaikutusmahdollisuuksien olemassaoloa. Siksi minä en voi katua muiden tekoja (ellen ole jotenkin myötävaikuttanut niiden tekemiseen), vaikka voinkin katua, etten edes yrittänyt estää niitä. En voi myöskään katua sitä, että minulla oli eilen päänsärky, joka esti minua menemästä töihin. Sitä voin vain pahoitella, ellei päänsärky ollut tarkoituksellisesti hankittua.

Vastuun käsite liittyy katumuksen ja pahoittelun eroon siten, että ihminen on vastuussa vain sellaisista asioista, joita hän voi aidosti katua, ei sellaisista, joita hän voi vain pahoitella. Näin vastuu ja katumus näyttäisivät olevan kuin saman kolikon kaksi puolta: ne liittyvät samoihin asioihin.

Puhe katumisesta kuulostaa kovin epäfilosofiselta, milteipä teologiselta, ja joka tapauksessa vanhanaikaiselta. Siksi ei olekaan ihme,

ettei Spinoza löytänyt filosofiassaan minkäänlaista oikeutusta katumukselle. Hän oli deterministinä sitä mieltä, että on turha katua (ja myös pahoitella) sellaista, mikä ei olisi voinut olla toisin, koska yhtään mikään ei voi olla toisin. Siksi rationaalisen ihmisen on turha jäädä piehtaroimaan syyllisyyteen, synnintuntoon ja katumukseen, jotka vain vähentävät hänen elinvoimaansa ja mahdollisuuttansa saavuttaa onnellisuus. Siksi hänen tuomionsa on tyyli: ”Katumus ei ole hyve eli se ei synny järjestä, vaan se, joka katuu tekoaan, on kaksinverroin onneton eli voimaton.”¹⁶

William James näki katumuksen merkityksen ratkaisevasti toisin. Jos Spinoza argumentoi, että koska determinismi on totta, katumus on järjetöntä, niin James käänsi argumentin ympäri ja väitti, että koska katumus on järkevää, determinismin on oltava epätotta. Hänen perustelunsa on se, että jos minä uskon determinismin olevan totta, minun on pidettävä myös omia katumuksen ja pahoittelun tunteita turhina, koska nekin ovat saman luonnonvälttämättömyyden alaisia kuin kaikki muukin luonnossa. Jos siis omaksun determinismin, minun täytyy muuttaa suhtautumista itseäni ja ryhtyä suhtautumaan itseäni samoin kuin suhtaudun muihin. Jos en indeterministinä voi katua toisten ihmisten tekoja, en voi determinismin opin syvällisesti omaksuttuani katua omianikaan. Tämä on Jamesin mielestä riittävä peruste determinismin hylkäämiselle, sillä koska emme voi tietää, onko determinismi tosi vai epätosi oppi, meidän kannattaa hylätä se, koska sen omaksumisella olisi huonot seuraukset elämämme ja onnellisuutemme kannalta.¹⁷

Sinä ja Se

Jamesin mukaan ihminen voi valita, miten suhtautuu itseensä ja muihin: hän voi pitää itseään ja muita objekteina tai subjekteina; hän voi esineellistää heidät ja itsensä tai tunnustaa heidät ja itsensä ihmisiksi. Näiden kahden asennoitumistavan eron ehkä paras kuvaus löytyy Martin Buberin kirjasta *Minä ja Sinä*. Heti kirjansa alussa Buber selittää, että ihmisen elämä ei koostu pelkistä objektiin (Se) suuntautumisen kokemuksista, vaan niiden lisäksi on olemassa

subjektiin (Sinä) suuntautuneita tai subjektin kohtaavia kokemuksia:

[Ihmisolennon elämä] ei koostu ainoastaan toiminnoista, joilla on jokin kohde. Havaitsen jotakin. Tunnen jotakin. Kuvittelen jotakin. Tahdon jotakin. Aistin jotakin. Ajattelen jotakin. Näistä kaikista ja näiden kaltaisista ei ihmisolennon elämä yksin koostu.

Kaikki tämä ja tämän kaltainen yhdessä perustaa Sen (*das Es*) alueen.

Mutta Sinän alueella on toinen perusta.

Kun joku sanoo Sinä, hänellä ei ole mitään objektina. ...

Joka sanoo Sinä, hänellä ei ole jotakin, ei ole mitään. Mutta hän on yhteydessä.¹⁸

Tätä tekstiä voisi halutessaan lukea Husserlin intentionaalisuuden käsitteen kritiikkinä. Husserlhan väitti, että jokainen ihmismielen akti on intentionaalinen siinä mielessä, että se suuntautuu johonkin.¹⁹ Buber hyväksyi ajatuksen mielen suuntautuneisuudesta, muttei voinut hyväksyä ajatusta, että objektiin suuntautuminen olisi ainoa inhimillisen kokemuksen muoto. Sen lisäksi on oletettava toinen muoto, jota voitaisiin kutsua subjektiin suuntautumiseksi tai Sinän kohtaamiseksi. Buberilta voimakkaita vaikutteita saanut Levinas kuvaa hienosti, miten subjektiin suuntaudutaan tai ihmisen kohdataan:

Kun näette nenän, silmät, otsan tai leuan ja kun voitte kuvailla ne, suhtaudutte toiseen kuin objektiin. Paras tapa kohdata toinen on olla edes huomaamatta hänen silmien sä väriä!²⁰

Buberin kahta kohteeseen suuntautumisen tapaa vastaa teoksessa *Zwiesprache* kolme havaintomuotoa: *Beobachten*, *Betrachten*, *Innewerden*.²¹ Kaikki kolme voitaisiin suomentaa havaitsemiseksi, mutta erojen säilyttämisen vuoksi puhun havainnoinnista, tarkastelusta ja tajuamisesta. Karkeasti sanottuna näiden kolmen ero on siinä, että havainnointi on tieteilijän asenne, tarkastelu fenome-

login tai taiteilijan asenne ja tajuaminen on ymmärtävän ihmisen asenne. On selvää, että näistä viimeinen on ainoa Sinän kohtaamiseen sopiva asenne; toisilla kahdella asenteella kohdataan pelkkä Se. Buber korostaa, että näiden asenteiden ero perustuu ainoastaan havaitsijaan itseensä, ei mihinkään suhteeseen, joka mahdollisesti muodostuu havaintotapahtumassa havaitsijan ja havaitun ihmisen välillä. Havaitun ihmisen ei nimittäin tarvitse olla lainkaan tietoinen havaitsijan läsnäolosta.

Havainnoija pinnistelee painaakseen mieleensä havaitun objektin ominaisuuksia ja tehdäkseen arvion objektista. Hän kaivaa sen esiin taustastaan ja piirtää sen muistiinsa. Koska hän yrittää tallentaa niin monta ominaisuutta kuin mahdollista, hän laskee ne, ettei yksikään jäisi huomaamatta. Hänelle kohde koostuu ominaisuuksista, joista jokaisen hän tuntee ja osaa selittää.

Tarkastelija ei sen sijaan pinnistele lainkaan, vaan omaksuu rennon asenteen ja antaa kohteen vapaasti näyttäytyä itselleen. Hän vain odottaa ilman ennakkokäsityksiä, mitä se itsestään paljastaa. Vain havaitsemisprosessin alku on tarkoituksellista, kaikki muu on spontaania ja suunnittelematonta. Tarkastelija ei pelkää unohtavansa jotain tärkeää, koska unohtaminen kuuluu asiaan. Hän ei kiinnitä huomiota objektin yksittäisiin ominaisuuksiin, koska niihin tuijottaminen johtaa harhaan. Kohteessa häntä kiinnostaa vain se, mikä ei ole tärkeää.

Tajuaja puolestaan ei havaitse ihmistä omasta elämästään erillisenä kohteena vaan jonakin, joka ”puhuu” hänelle. Tämä ”puhe” ei koske sitä, millaisia ominaisuuksia havaitulla ihmisellä on, vaan se voi esimerkiksi sanoa, että hän tarvitsee minua. Kuitenkaan havaitulla ihmisellä ei ole tämän ”puheen” kanssa mitään tekemistä. Hän ei ”sano” minulle mitään, koska hän ei ehkä ole edes huomannut minua, vaan hänessä tai hänen kauttaan minulle sanotaan jotain. Joka ymmärtää tämän ”sanomisen” metaforaksi, ei Buberin mukaan ymmärrä mitään.

Muutama selventävä ja täydentävä kommentti on varmasti paikallaan.

Ensinnäkin kaikki edellä sanottu liittyy vastuuseen siten, että vastuu toisesta ihmisestä on sitä, että hänet kohdataan Sinänä eikä

Senä, eli sitä, että hänet todella tajutaan, eikä sitä, että häntä pelkätään havainnoidaan tai tarkastellaan.

Toiseksi vaikka Buber tietääkseni puhuu vain Toiseen otettavista asenteista, nämä samat asenteet voidaan ottaa itseinkin. Objektiivinen asenne (havainnointi) omaan itseän muuttaa minut Minästä Seksi aivan samalla tavalla kuin sama asenne muuttaa toisen ihmisen Sinästä Seksi. Objektiivinen asenne tekee katumisen ja muutoshalun juuri niin käsittämättömäksi kuin Spinoza väittää. Kuitenkin se, että minä käsittän itseni subjektiksi tai että tunnustan ihmisyyteni (kuten Kant luultavasti haluaisi asian ilmaista), on katumuksen ymmärrettävyyden edellytys. Ja jos katumus ja vastuu kulkevat yhdessä, ymmärtävä asenne itseän on myös vastuun edellytys.

Kolmanneksi kannattaa muistaa, että Buberin ”Sinää” ei pidä automaattisesti ymmärtää ”toiseksi ihmiseksi”, koska hän sanoo selvästi, että tämä asenne voidaan ottaa myös luontoon ja henkiseen maailmaan.²²

Vastuun etiikka

Voiko vastuun käsitteen varaan perustaa etiikan? Buber ainakin yrittää tehdä niin. Hänen tekemänsä ero Sinän ja Sen välillä oikeastaan on perustava eettinen ero. Hän ei ehkä ilmaise sitä yhtä suoraan ja painokkaasti kuin Levinas, joka siitä huolimatta, että suhdatautuu hyvin kriittisesti Buberiin²³, on lainannut oman etiikkansa ainekset enemmän tai vähemmän suoraan Buberilta. Myös mainion Buber-lukemiston *Buber für Atheisten* toimittaja Thomas Reichert näkee suoran yhteyden ihmisen puhuttelun ja etiikan välillä:

Buberin etiikka on vastuun etiikka; vastuu on ihmisen vastaus – puheissa, teoissa, kaikissa asenteissa – siihen, että häntä puhutellaan ja että hänelle tässä puheessa asetetaan vaatimuksia.²⁴

Buberilaisen vastuuetiikan keskeinen ajatus on se, ettei ole mitään yleisiä, tilanteesta riippumattomia sääntöjä, jotka määräävät,

mitä *ihmisen yleensä on tehtävä*. On vain konkreettisia vaatimuksia konkreettiselle yksilölle, jota ”puhutellaan” konkreettisesti tilanteessa. Hän ei kuitenkaan voi päätellä sitä, mitä *hänen* on siinä tilanteessa tehtävä, mistään yleisistä säännöistä. Buber itse ilmaisee asian näin jo vuonna 1919, monta vuotta ennen Heideggerin pääteosta:

MITÄ ON TEHTÄVÄ? Sille, joka kysyy näin ja tarkoittaa: ”Mitä *ihmisen yleensä* on tehtävä?” (*Was hat man zu tun?*), ei ole vastausta. ”Ihmisen yleensä” (*man*) ei tarvitse tehdä mitään ... Se, joka tyytyy selittämään, pohtimaan tai kysymään, mitä ”ihmisen yleensä” on tehtävä, puhuu ja elää tyhjässä.²⁵

Oikea kysymys ei olekaan ”Mitä *ihmisen* pitää tehdä?” vaan ”Mitä *minun* pitää tehdä?”. Siihen vastaus kuuluu: ”Sinun ei tule pidättää itseltäsi [sellaista mikä sinulle oikeutetusti kuuluu]” (*”Du sollst dich nicht vorenthalten.”*)²⁶ Toisin sanoen, sinun ei pidä asettaa itsellesi tarpeettomia pidäkkeitä, vaan toimia tilanteen vaatimusten mukaan. Näin ollen mitään yleispäteviä moraalisia periaatteita ei näyttäisi olevan olemassa. Ja tämä onkin Buberin kanta:

Minulla ei ole periaatteita. On olemassa asioita, joita meidän on tehtävä – tässä ja nyt. Minulla ei ole periaatteita, vain suuntavaisto (*Orientierungssinn*), ja toimin aina tilanteen mukaan. ... Periaate pakottaa teidät toimimaan aina ennalta määrättyllä tavalla, [mutta] jokaista tilannetta pitäisi tarkastella uutena. ... Teidän täytyy tarkkailla tilannetta. En voi enää tehdä tätä teille helpommaksi.²⁷

Tästä ei kuitenkaan voi päätellä, että Buber olisi moraalinen relativisti. Hän tosin pitää ”vain luonnollisena ja oikeutettuna, että jokainen omaksuu sellaisia eettisiä sääntöjä, jotka auttavat häntä kulkemaan tietään”²⁸, mutta tämä ei suinkaan merkitse sitä, että kaikki tiet olisivat yhtä hyviä, kuten relativisti uskoo. Itse asiassa jo puhe ”tien kulkemisesta” on ilmiselvä viittaus *halakhaan*, juutalaiseen lakiin. Seuraavassa katkelmassa, joka on otettu Buberin vasta-

uksista kriitikoilleen vuodelta 1963, hän ilmaisee oman selkeästi antirelativistisen näkemyksensä ehkä selvemmin kuin missään muualla:

Kun sanon, että jokainen tilanne on erityinen ja vaatii erityisen ratkaisunsa, minun ymmärretään väittävän, ettei yleispäteviä moraalisääntöjä ole. Uskallan vakuuttaa kriitikoilleni, etten ole koskaan epäillyt käskyn ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi” absoluuttista pätevyyttä. Jos joku kuitenkin sanoo minulle tietävänsä aina ja kaikissa olosuhteissa, mitä ”kunnioittaminen” merkitsee ja mitä ei, sanon hänestä, ettei hän tiedä mistä puhuu. Ihmisen täytyy tulkita ikuisia arvoja, ja vielä omalla elämällään.²⁹

Mistä sitten johtuu normin ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi” absoluuttinen pätevyys Buberille? Se johtuu siitä, että hän uskoo ”sen olevan absoluutin lahja”³⁰. Samoin se on absoluuttisen pätevä jokaiselle muullekin, jolla on sama uskomus. Buberin näkemys tuntuu kieltämättä hieman omituiselta: on olemassa absoluuttisesti päteviä normeja, jotka ovat kuitenkin päteviä vain niille, jotka uskovat niiden tulevan absoluutilta! Näin ymmärretty absoluuttinen pätevyys on eri asia kuin maallisesti ymmärretty yleispätevyys. Maallistettu versio Buberin etiikasta ei enää olisi Buberin etiikkaa. Buber, samoin kuin ”oppilaansa” Levinas, olisikin täysin käsittämätön hahmo juutalaisesta taustastaan irti repäistynä.

Tätä taustaa vasten pitää tarkastella myös hänen näkemystään vastuusta. Vastuu on aina viime kädessä ihmisen vastuuta absoluutille, silloinkin kun hän on vastaamassa itselleen tai toiselle ihmiselle:

Vastuu on todellista vain, jos on olemassa instanssi, jonka edessä puolustaudun, ja ”itsevastuu” on todellista vain silloin, kun sen ”itsen”, jonka edessä puolustaudun, läpi näkyy absoluutti.³¹

Viitteet

1. Tämän kirjoituksen taustalla oleva ajatus syntyi toimiessani Veli-Matti Värin vastaväittäjänä. Hänen väitöskirjansa (1997) sai minut oivaltamaan, että perinteisestä analyttisestä filosofiasta tuttu vastuun käsite on kovin kapea. Ryhdyin pikku hiljaa tutkimaan Buberia ja juutalaista traditiota löytääkseni uusia näkökulmia aiheeseen. Tässä ovat avaussanat vielä alkuvaiheessa olevaan tutkimukseen. Tämänkään kirjoittamiseen ei aikaa ole tahtonut riittää, joten olen joutunut esittämään monia (erityisesti sanojen etymologiaa ja merkitystä koskevia) yleistyksiä täysin tietoisena niiden hypoteettisesta luonteesta, jonka jatkuvalla korostamisella en ole kuitenkaan halunnut tekstin mahdollista lukijaa kiusata.
2. Buber 1996, 85.
3. Levinas 1996, 80 / 2000, 94 – 95.
4. Aristoteles ei käytä sanaa ”vastuu” ilmeisesti siksi, että klassinen kreikka ei tuntenut koko sanaa. Tämä ei kuitenkaan estänyt Aristotelesta esittämästä klassista vastuullisuuden analyysiaan. Palaan myöhemmin tähän ensi kuulemalta paradoksaaliseen väitteeseen.
5. Klein 1995.
6. Schwemmer 1996.
7. Syyttömäksi osoittamisesta sanakirja käyttää ilmausta ”sich rechtfertigen”. Tällainen syytteestä vapauttaminen – Rechtfertigung – on Lutherin ”vanhurskauttamisen” alkuperäinen merkitys.
8. Levinas 1996, 75 / 2000, 83. Latinan verbillä *respondere* ei ole vastaavaa kaksoismerkitystä.
9. Ks. *Shorter Oxford English Dictionary*.
10. 1. Moos. 4: 9.
11. 2. Sam. 11 – 12.
12. Buber 1996, 112.
13. Aristoteles 1989, 1110b18.
14. Samaa mieltä näyttää olevan Jacobs 1995, joka selittää juutalaisuuden vastuun käsitettä täysin aristoteelisin termein.
15. Tulkinta perustuu Fredriksen 1993:een.
16. Spinoza 1994, osa iv, propositio 54.
17. James 1956, passim.
18. Buber 1995, 26 – 27.
19. Husserl 1980, § 84.
20. Levinas 1996, 73 / 2000, 79.
21. Buber 1996, 40 – 41 = 1978, 27 – 30.
22. Buber 1995, 28.
23. Ks. Davis 1996, 99.
24. Buber 1996, 82.
25. Buber 1996, 86.
26. Buber 1996, 86.
27. Buber 1996, 88 – 89.

28. Buber 1996, 104.
29. Buber 1996, 104.
30. Buber 1996, 104.
31. Buber 1996, 84.

Lähteet

- Aristoteles 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Buber, M. 1979. *Zwiesprache - Traktat von dialogischen Leben*. Heidelberg: Lambert Schneider. (3. p.)
- Buber, M. 1995. *Sinä ja Minä*. Porvoo: WSOY: Porvoo.
- Buber, M. 1996. *Buber für Atheisten*. Toim. Thomas Reichert. Gerlingen: Lambert Schneider. (Sisältää myös keskeiset kohdat kahdesta edellisestä.)
- Davis, C. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press: Cambridge.
- Fredriksen, P. 1993. Repentance. Teoksessa B. M. Metzger & M. D. Coogan (toim.): *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. 1980. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, nide I. Tübingen: Max Niemeyer.
- Jacobs, L. 1995. Responsibility. Teoksessa Jacobs: *The Jewish Religion - A Companion*. Oxford: Oxford University Press.
- James, W. 1956. The Dilemma of Determinism. Teoksessa *The Will to Believe*. New York: Dover.
- Klein, M. 1995. Responsibility. Teoksessa Honderich, Ted (toim.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, E. 1996/2000. *Etiikka ja äärettömyys*. Helsinki: Gaudeamus. / *Éthique et infini*. Paris: Le Livre de Poche.
- Schwemmer, O. 1996. Verantwortung. Teoksessa Jürgen Mittelstrass (toim.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Metzler.
- Spinoza, B. 1994. *Etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Värri, V-M. 1997. *Hyvä kasvatus - kasvatus hyvään*. Tampere: Tampere University Press.

Sanakirjat

- Collins Gem Latin Dictionary* 1996. London: HarperCollins.
- Duden Deutsches Universal Wörterbuch* 1989. Mannheim: Dudenverlag.
- Langenscheidt's Universal Dictionary English-Turkish Turkish-English* 1988. Istanbul: Langenscheidt & Altin Kitaplar.
- Larousse Petit Dictionnaire français* 1992. Paris: Larousse. *The New Shorter Oxford English Dictionary* 1993. Oxford: Clarendon Press.

Raamatut

Neue Jerusalem Bibel 1985. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Raamattu 1991. Helsinki: Suomen Piipaseura [vanha suomennos].

Raamattu 1992. Porvoo: WSOY: Porvoo [uusi suomennos].

Tanakh – The Holy Scriptures 1985. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Kirjoittajat

Gary Backhaus, Department of Philosophy and Religious Studies, Morgan State University (Baltimore, USA).

Jan Bengtsson, FD, professor, Institutionen för pedagogik och didaktik, Göteborgs universitet.

Alberto Carillo J. L. Canán, Ph. D., Professor of Aesthetics and Head of the Department of Aesthetic and Art, Philosophical Faculty, Benemerita Universidad Autónoma de Puebla (Mexico).

Pekka Elo, VTM, ylitarkastaja (filosofia ja elämäntutkimustieto), Opetushallitus, Suomen ylioppilastutkinnon ja Maturitatis examen Europaeum -tutkinnon filosofian sensori.

Vesa Heikkinen, KK, kotitalousopettaja, tutkimuspäällikkö, Haaga Research Center, Haaga-Instituutti.

Matti Itkonen, FT, KT, taide- ja esteettisen kasvatuksen filosofian dosentti, Turun yliopisto; käytännöllisen filosofian dosentti, Joensuu yliopisto; kulttuurikasvatuksen, opetuslana kirjallisuus- ja kulttuurikasvatuksen filosofiset kysymykset, dosentti, Jyväskylän yliopisto.

Timo Laine, YT, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.

Pentti Moilanen, KT, Opettajankoulutuslaitos, Jyväskylän yliopisto.

Jaana Parviainen, FT, tutkijatohtori, Suomen Akatemia, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.

Juhani Peltonen, KT, kasvatustieteen, erityisesti käsityökasvatuksen professori, Turun yliopiston Rauman opettajankoulutuslaitos.

Seppo Sajama, FT, filosofian professori, Yhteiskuntapolitiikan ja filosofian laitos, Joensuun yliopisto.

Juha Savolainen, filosofian ja elämänskatsomustiedon opettaja, Res-sun lukio ja aikuislukio, Filosofian ja elämänskatsomustiedon opet-tajat -järjestön hallituksen jäsen, Helsinki.

Juha Varto, FT, professori, taidekasvatus, kuvataiteiden tutkimus ja opetus, Taideteollinen korkeakoulu.